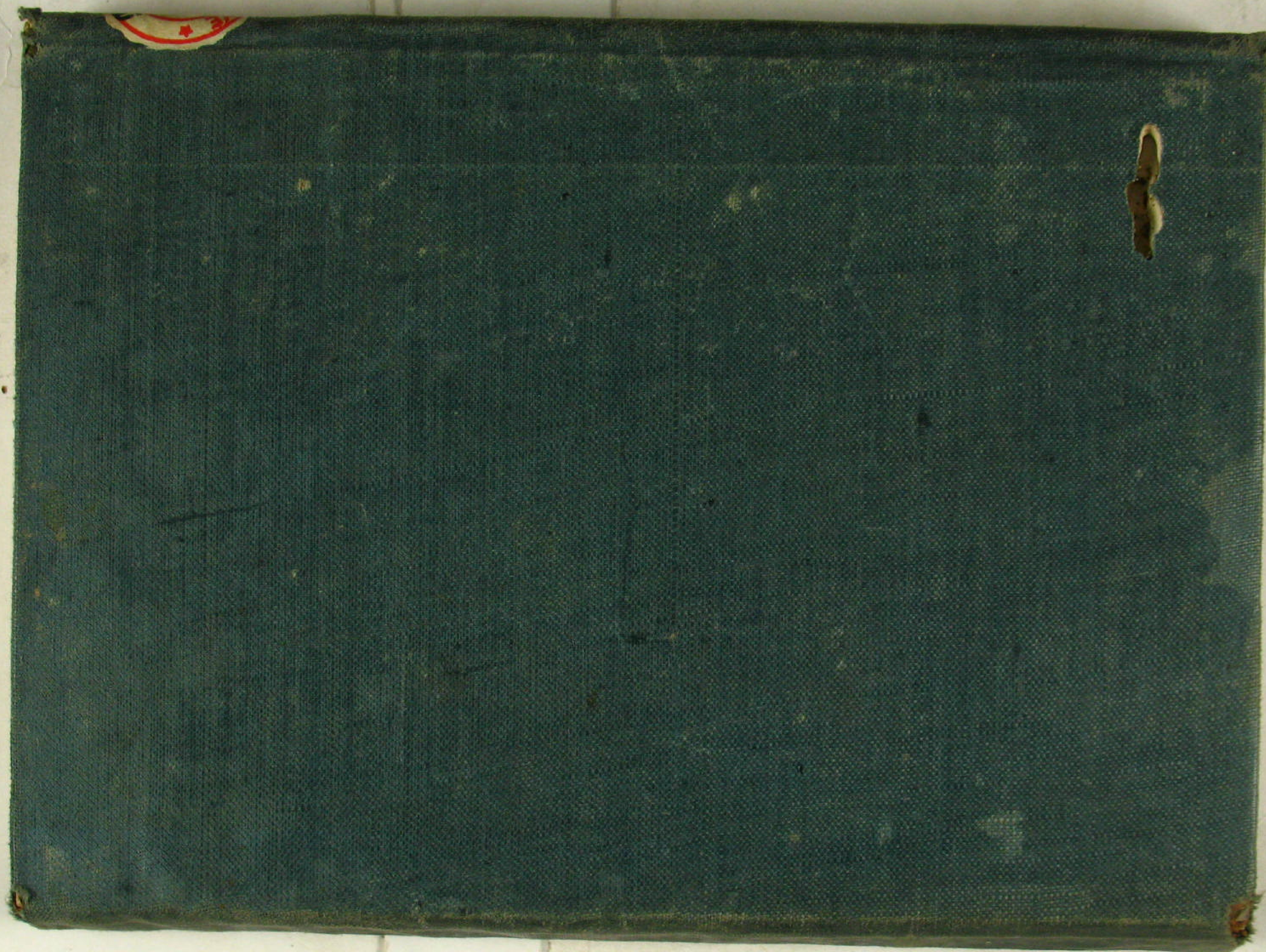


1

شرح مختصر المواقف لابراهيم الحلبي المشهور [redacted] براغب پاشا خواجه سي

استصحبه الفقير عيسى ... السيد محمد لطفي القاضي ... معلم الصدر الاعظم ... سنة ١٢٤٦



1146

هو

من كتب السيد مصطفى

مسعود سراطاني

حاصه عفوله

١٢٤٧



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ايدنا في مواقف توحيده باقامة الحجج واطلعنا على مقاصد
تمجيده فجعلنا بها على المحجة فاتسقت جواهر كلامنا منتظم العقود وتجلت
ابكار افكارنا بالسنة القدود والصلوة والسلام على متمم دائرة الدين المستقيم
وعلى اله وصحبه حملة عرش الشرع القديم وبعد فيقول الفقير ابراهيم الحلبي الحنفي
عامله الله بمزيد لطفه الخفي لما رايت مختصر المواقف المسمى بجواهر الكلام للقاضي
عضد الدين اجمع في فن الكلام حيث احتوى على الدليل والتعليل ولم يترك
من المواقف الا القليل شرحت شرحا يظهر اسراره ويدني لطالبيه ثماره
ويكشف عن وجوه خرائده النقاب ويرفع عن ابواب مخدراته الحجاب
وسميته سلك النظام لجواهر الكلام وجعلته هدية الحضرة من هو
مدين المآرب ومحط رجال الاماني والمطالب اصفى التدبير والجاه ملجأ
الامال والرجا نهاره بين عطية يسرها وقضية يمضيها وليله بين توجهات
قلبية توجب له تجليات غيبية كاسر الاكاسرة حاجب الجبابرة واسطة
عقد الوزرا والسنان عين الامرا قاطع عرق الشرك بسيف البتار

ومفرق

ومفرق شمل الافك بعامل الخطار الا وهو الوزير الاعظم صاحب
السيف والقلم منبع الجود والكرم مولانا علي باشا انجز الله تعالى من امانيه
ما شاء ولا زالت اسرة وجهه ناهية الانوار وروضة وزارته زاهية الانوار
ما تعاقب الملوان وكر الجديدان امين امين لا ارضى بواحدة حتى ازيد
عليها الف امينا وها انا افيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود
مطنبا اذا احتاج المقام وموجزا اذا اتضح الكلام قال المصنف قدس
سره الكريم متيمنا بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي علم الخط بالقلم
لتقيد به العلوم ويعلم به البعيد علم الانسان ما لم يعلم بخلق القوى ونصب الدلائل
وانزل الايات وصلى الله على نبيه محمد واله وسلم هذه المعاني المرتبة الموجودة
في الذهن فقط على تقدير تقدم الديباجة على الرسالة او فيه وفي اللفظ
او فيهما وفي الكتابة على تقدير تقدمها على الديباجة عبر عنها لتنزيلها منزلة
المحسوسة المشاهدة مبالغة في كمال تعينها وتميزها اعتناء بشان الحكم
او رمز الى انها سهلة التناول قريبة المأخذ كالامور المحسوسة جواهر
الكلام استعارها للمعاني او للالفاظ ايضا وقوله نظمتها في سلك
الاختصار ترشيح ان لها تسهيل الحفظ والاستظهار اي القراءة عن
ظهر القلب وهذا ناظر الى اللفظ واشارة الى العقل بالملكة والضبط
والاستحضار ناظر الى المعنى واشارة الى العقل بالفعل فمن اراد ان يكون
ذا حظ وافر من الصناعة كانه ومن رام الارتقاء الى ذروتها العليا
اعانه وخدمت بها حضرة من احاط من الكمال بشطريه العلمي والعملي
وحاز المجد من طرفيه الديني والدنيوي فهو الطود الجليل الاشم المرتفع
الذي يناطح قمة راس الجوزاء ناظر الى المجد الدنيوي والشجرة
الطيبة التي اصلها ثابت وفرعها في السماء ناظر الى المجد الديني يرعى
سلطان الوزراء في العالم مستخدم ارباب السيف ناظر الى المجد الدنيوي

تعريف علم الكلام

والقلم ناظر الى المجد الدينى غياث الدنيا والدين وابن رشيد هما اى الدنيا
والدين محمد المحمود سيره وعلته فى الملاوين لا على ولا اسفل وابن حميد هما
اى الملاوين لا زالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه
هذا دعاء قد شاع فى عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه
مبالغة غير مرضية والله اسئل ان ينفع به انه ولى التوفيق هذا فصل
المقدمات الكلام علم اراد به مطلق الادراك او التصديق المطلق ليتناول
ادراك المخطى فى العقايد ودلائلها فانا لا نخرجه من علم الكلام تقتدر
معه بتبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطراد فى المعية على
المصاحب الدائمة فان تلك القدرة انما تصاحب دائما هذا العلم
دون المنطق الذى تستفاد منه صحة الدلائل وموادها فقط ودون
الجدل الذى يتوسل به الى حفظ او هدم اى وضع يراد اذ ليس فيهما
اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص لهما باثبات العقايد
ودون النحو ولا يترتب عليه تلك القدرة دائما بل لا مدخل له فى
ذلك الترتب العادى اصلا على اثبات العقايد اى ما يقصد به فيه نفس
الاعتقاد كقولنا الله عالم دون العمل كقولنا الوتر واجب الدينية
اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم وان كان خطا المتقدم
بايراد الحجج عليها اشارة الى المقتضى ودفع الشبه عنها اشارة الى
انتفاء المانع وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به ذلك اى اثبات
العقايد الدينية تعلقا قريبا كاثبات القدم للصانع او بعيدا كتركب
الاجسام من الجواهر الفردة وقال الارموى موضوعه ذات
الله تعالى وطائفة منهم الغزالى الموجود من حيث هو والعلم صفة
قائمة بمحل متعلقة بشىء توجب تلك الصفة لموصوفها تميزا خرج
به ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية

تعريف العلم

كالسواد

3

كالسواد فانها توجبهما لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع والاسود
ممتاز عن الجبان والابيض بالشجاعة والسواد ولا توجب لهما تميزا بخلاف
الادراكات فانها توجبها بين المعانى خرج به ادراك الحواس الظاهرة
ومن جعله علما كالاشعرى اسقط لكنه يخالف العرف واللغة فان البهائم
ليست من ذوى العلم فيها لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق التميز نقيض
ذلك التميز وبه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد لاحتمال
الثلثة الاول للنقيض فى الحال والاخيرين فى المال وقيل اى قال الرازى
العلم اعتقاد جازم خرج به الظن والشك والوهم مطابق خرج به الجهل
المركب لموجب ضرورة او دليل خرج به التقليد وقال الحكماء العلم حصول
صورة الشىء كليا كان او جزئيا معك معدوما او موجودا فى العقل
اى عنده ليتناول ادراك الجزئيات ومن قال وهو الرازى تصور ما
هية العلم بالكنه ضرورى اذ كل احد يعلم وجوده اى انه موجود ضرورة
اى بلا نظر واكتساب وهذا علم خاص لتعلقه بمعلوم خاص هو وجوده
والعلم المطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على
الضرورى اولى بان يكون ضروريا داد به اى بالعلم يعرف غيره فلو عرف
بغيره دار لم يفرق بين حصوله اى حصول العلم فى النفس بماهيته ووجوده
فيها بالوجود الاصلى وبين تصوره اى وجود العلم فى النفس بالوجود
الظلى ففى الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئى قائم
بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة ففى ضمنه قائمة بالنفس
ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفى الشبهة الثانية تخيل
ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئى متعلق بالغير ولا شك
انه متوقف على حصول ماهيته فى ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها
فقد توقف كل منها على الاخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية

قائمة

العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها
وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له والثاني ان ترتسم فيها
بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها اضمحلت الشبهتان
وقوله الامام اي امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا ولكن يعسر تحديده
فهو انما يعرف على وجه السهولة بقسمة كأن يقال الاعتقاد اما جازم او غير
جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد
خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وتميز عن
الظن واخواته بالقيود او مثال كأن يقال العلم ادراك البصيرة المشابه
لادراك الباصرة بعيد فانهما ان افادا تميز ماهية العلم عما عداها صلحا
معرفا وحدا لها اذ لا نعني بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة
وفيه ان مقتضى كلام الغزالي في المستصفى ان المعتبر هو الحد الحقيقي وهو
اي العلم بالحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها تصور سواء كان مما لا نسبة
فيه اصلا كالانسان او لنسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية
كاضرب او خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم
ومعه تصديق المتبادر من المعية ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم
كما يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع
كما اختاره الرازي وكلاهما اي كل واحد من التصور والتصديق بعضه
ضروري وهو ما تحصيله غير مقدور للمخلوق وبعضه كسبي يقابله اي
الضروري فهو ما تحصيله مقدور له وهو اي الكسبي النظري اي ما
يتضمنه النظر الصحيح لم يقل ما يوجبه اذ ليس مذهبنا بل حصوله
عقيبه بطريق العادة عندنا ولا ما يحصل عقيبه اذ يدخل الحصيل من
الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم او اللذة وقيل
الكسبي اعم من النظري لجواز الكسب بالتصفية والالهام لكنه يساويه عادة

اذهما

اذ هما من الخوارق وقيل اي قال الرازي وغيره الكل اي كل التصور وكل
التصديق ضروري فمن سلم توقفه اي توقف بعض كل منهما على النظر من غير
تلثين لقدرتنا في حصول شيء منه فمنازع في التسمية وغيره وهو من لا يسلم
توقفه على النظر ان اراد عدم وقوعه بالنظر وجوبا دائما يقع به عادة
او اراد عدم وقوعه بقدرتنا على وجه التأثير فراينا اي فذلك رأينا
والا بان اراد عدم التوقف اصلا فمكابر لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل
المختلف فيها يتوقف على نظره فيها وقيل اي قال الرازي ظ الضروري

واختاره في كتبه ظ

هو التصور لانه اما معلوم فلا يطلب لامتناع تحصيل الحاصل او مغفول
عنه فلا يطلب ايضا لامتناع توجه النفس نحوه ومنع الحصر بل يجوز ان يعلم
من وجه ويجهل من وجه آخر ولما ورد عليه ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اجاب
عنه بقوله والاخر ليس مجهولا مطلقا فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته
ولا شيء مما صدق عليه وهذا قد تصور شيء يصدق عليه وهو الوجه
المعلوم ولان تعريفه اما بالجميع اجزائه وهو نفسه فيستلزم معرفة قبل
معرفة وهو محال او ببعض عن اجزائه وانه لا يعرف الا بمعرفة جميع الاجزاء
فيعرف ذلك البعض بنفسه وقد تقدم بطلانه ويعرف الخارج وسيبطل
او بالخارج وهو يتوقف على العلم باختصاصا اي اختصاص الخارج بالمعرفة
وفيه اي في العلم بالاختصاص معرفة اي معرفة المعرف وانه دور وفيه
ايضا معرفة ما عداه اي المعرف مفصلا وهو محال لاستحالة الاحاطة
بما لا يتناهى تفصيلا ورد الشق الاول بان جميع الاجزاء اذا استحضرت
مرتبة مقيدا بعضها ببعض فهي الماهية والتصور الواحد المتعلق بمجموعها
هو تصور الماهية واما المعرف فهو تصورات الاجزاء فلا يلزم كون
الحد نفس المحدود كما في الاعيان اي كما في المركبات الخارجية فان كل جزء منها
مقوم لها ومجموع الاجزاء نفسها ولا يلزم من تقدم كل واحد من اجزاء

الماهية عليها تقدمه اى الجميع عليها فان الكل المجموعى وكل واحد قد
يتخالفان فى الاحكام فان كل انسان تسعه هذه الدار التى لا تسع كلهم
وكل العسكر يهزم العدو والذى لا يهزمه كل واحد منهم ورد الشق الثانى
بان الجزء قد يعرف بديهته ان كان بديهيا او بمعرف اخر ان كان نظريا وعلى
التقديرين لا يلزمه من تعريف الماهية تعريف لنفسه ورد الشق الثالث
بان الخارج على تقدير تعريفه الماهية يجب اختصاصه بها فان الخارج اذا
كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره
الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به اى بذلك
الاختصاص فانه ليس شرطا فى ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص
والعلاقة وهو اى العلم بالاختصاص ان سلم وجوبه يتوقف على تصوره
بوجه ما لا على تصوره الحاصل بتعريف الخارج اياه فلا دور ويتوقف
على تصوره بوجه ما لا على تصوره الحاصل ما عداه باعتبار شامل
لا مفصلا وهو ممكن كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من
الاحياز التى لا تنحصر ولا يحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها
وقيل اى قال الجاحظ ومن تابعه الضرورى ما اعتقاده لازم للمكلف
مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به كاثبات الصانع وصفاته لئلا
يلزم تكليف الغافل فان من لا يعلم اثبات الصانع ونحوه لا يعلم التكليف
قطعا لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف كان غافلا وتكليف
الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الواجب فى كون الشخص مكلفا تعقله
اى تصور التكليف فلا يكون الصبى والمجنون مكلفا لا اعتقاده اى
التصديق بانه مكلف والا لزم الدور لان العلم بوقوع التكليف يتوقف على
وقوعه فلو توقف وقوعه على العلم به لزم الدور وقال بعض الجهمية التا
بعين لجهم ابن صفوان الترمذى رئيس الجبرية الكل نظرى سواء كان تصورا

اوتصديقا

اوتصديقا يلزم اعتقاده اولا للخلو فان النفس خالية عنه فى مبدا ء
الفطرة ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالا
حساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو
المراد بالنظرى والجواب ان الضرورى قد يتخلف قد تخلو عنه النفس فيما
اذا لم يخلقه الله تعالى فى العبد ثم يخلقه فيه فيعلم اضطرارا واجيب ايضا
بانه لا توجب القدرة من العبد ولا النظر منه ذلك العلم عادة فكان
ضروريا اذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة وايضا على
تقدير كون الكل نظريا يلزمهم فى الاستدلال على مطلوب الدور ان انعطفت
سلسلة الاحتياج على مبدئها او يلزمهم التسلسل ان ذهبت الى غير
النهاية واعلم ان هذين الجوابين انما يتمان نظرا الى مجرد دعويهم فان المتبادر
منها ان مرادهم بالنظر ما يتوقف على النظر واما على ما اقتضيه دليلهم
من ان مرادهم بالنظرى ما يحصل بعد ان لم يكن فلا وانما انكر قوم كافلا
طون وارسطو وبطليموس وجالينوس الحسيات اراد بها الحس فيه
مدخل فتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسيات
والحدسيات والمشاهدات اذ الحس يغلط كثيرا الكى اى كما فى بياض
الثلج فان الحس حاكم به مع ان الثلج ليس بابيض لانه مركب من اجزاء شعافة
لا لون لها وهى الاجزاء المائية الرشية وكما فى النائم فانه يرى فى نومه
ما يجزم به كجزمه فى يقظته ثم يتبين له فى اليقظة ان ذلك الجزم كان
باطلا وكما فى المبرسم اى صاحب البرسام الذى هو مرض دماغى فانه يتصور
صورا لا وجود لها فى الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها فيصيح
خوفا منها وكما فى تشابه الامثال فان الحس لا يميز بينها فربما جزم بالاستمرار
كقول اهل السنة اللون لا يبقى انين مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر
والجواب ان مقتضى هذه الشبه عدم جزم العقل بمجرد الحس فلا ينافى

الحس يغلط كثيرا

جزمه ببعض المحسوسات اذا انضم الى الاحساس امور لا ندرى ما هى
ومتى حصلت وكيف حصلت ويدل على حصولها شهادة بديهة العقل
بصحة جزمه وانتفاء الغلط عنه وانكر قوم البديهيات اى الاوليات
وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس للقدح فى اجلاها وهو قولنا
الشئ اما ان يكون او لا يكون بوجوه اربعة الاول القدح فيه بتعذر
تصور المعدوم الذى هو مفهوم قولنا لا يكون مع ان الحكم بالشئ فرع
عن تصوره كالحكم عليه وانما تعذر لان كل متصور متميز عن غيره وكل
متميز ثابت فيكون المعدوم ثابتا هذا خلف لا يقال المعدوم ثابت
فى الذهن لانا نقول الكلام فى المعدوم ثابتا هذا خلف لا يقال المعدوم
ثابت فى الذهن لانا نقول الكلام فى المعدوم المطلق والجواب ان
المتصور فى هذا التصديق مفهوم المعدوم فهو المتميز والثابت
فى الذهن ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم
المعدوم المطلق ثابتا والثانى القدح فيه بتعذر تميزه اى المعدوم
عن الموجود مع ان الحكم بالانفصال بينهما يستلزم ذلك والا ان تميز
فثابت اى كان له حقيقة ثابتة وكان للعقل سلبها والا امتنع الوجو
وسلبها عدم خاص فقسم من العدم المطلق قسيم له هذا خلف والجواب انه
انما يستلزم تميز مفهوم المعدوم المطلق فيكون لمفهوم حقيقة ثابتة
وللعقل سلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم المطلق وليس
فى ذلك كون قسم من الشئ قسيما له وانما يلزم هذا فى نفس حقيقة العدم
ولا استحالة فيه ايضا اذ يكون عدم المعدوم المطلق من حيث انه
رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والثالث
القدح فيه بتعذر الحمل ايجابا اذ الوجود اما ان يكون عين الموجود وهو
يوجب اتحاد الاثنين او غيره وهو يوجب اللغو فى الحمل وعدم الفائدة

والجواب

والجواب ان الحمل انما يصح للتغاير مفهوما والاتحاد هوية والرابع القدح
فيه باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم المسماة بالحال اذ قد
اثبتها قوم بالغوا فى الكثرة الحد تقوم الحجة بقولهم فاحتمل الحصر والجواب
ما يأتى فى بحث الحال من ان الخلاف لفظى وان اثبات الواسطة سفسطة
ولان العاديات ككون ماء البحر لم ينقلب الآن عسلا مثلها اى مثل البد
يهيات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم مع ان العاديات لا اعتماد عليها
فكذا البديهيات وانما قلنا لا اعتماد عليها لانها تحتمل النقيض باتفاق
العقلاء للقادر المختار عند المتكلمين فان قدرته عندهم عامة التعلق
بالممكنات فلعله جعل البحر عسلا فى هذا الآن او نقول تحتمل النقيض للشكل
الغريب عند الحكماء فان الحوادث الارضية مستندة عندهم الى الاوضاع
الفلكية الحادثة من حركتها فلعله شكل او وضع غريب فلكى لم يقع مثله
او وقع لكنه لا يتكرر الا فى الالوف من السنين لا تفى بضبطها التواريخ
فاقتضى ذلك الامر العجيب والجواب ان احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه
لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه محال لذاته غير احتمال المتعلق
التمييز الواقع فيها للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الا
مكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذاتها والاحتمال الثانى هو ان يكون
متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى
الظن او فى المال كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشأه ضعف ذلك
التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب
فان اردتم الاول فمسلم ولا يضر وان اردتم الثانى فممنوع ولتعارض
القواطع فان مزاولة العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض قاطعان
بحيث يعجز عن القدح فيهما وما هو الا للجزم بمقدماتها مع ان احدهما
خطأ قطعا والا اجتمع النقيضان فان قيل لا نسلم العجز عن القدح فيهما

دائما فان ذلك العجز لا يدوم قلنا فعند العجز ولو حينا يجزمون بما لا يجوز
الجزم به وانه ينفي الثقة عن احكام البديهة والجواب ان البديهي الجزم
به بعد تصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما فلعل فيه خللا لخفاء فيهما
اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البديهي بهذا السبب
ولا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جردت اطرافها على ما هو حقها
ولظهور الخطاء في الدليل بعد القطع لصحته ازمنة متطاولة والتاثير
الامزجة والعادات في الاعتقادات فقوي القلب يستحسن الايلام وضعيف
القلب يستقبحه ومن مارس مذهبا ونشا عليه يجزم بصحته وبطلان ما
يخالفه فجاز ان يكون الجزم في الكل لمزاج او عادة خاصين والجواب انه
لا يدل على جواز كون الكل كذلك فان الجزم بكون الكل اعظم من
الجزء ليس مما للامزجة والعادات فيه مدخل قطعا وانكر السوفسطا
ئية كليهما اي الحسيات والبديهيات وينشعبون الى ثلاث طوائف الاولى
اللاادرية وهم الذين قالوا انا شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم
جرا واليهم اشار بقوله فيلزمهم الشك ولو في الشك الثانية العنا
دية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة
ومقاومة مثلها الفرقة الثالثة العندية وهم الذين يقولون مذهب
كل قوم حق بالقياس اليهم باطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون كل من
طرفي النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق
والمناظرة معهم منعها المحققون لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم
لا يعترفون بمعلوم بل الجواب ان يقال لهم هل تميزون بين الالم واللذة
فان حصل منهم التزام لذلك فيها وهو من الحسيات وبالضرورة بينه
وبين اللذة وهو من البديهيات او يهلكوا ثم النظر عند ارباب التعاليم
القائلين بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات ترتيب امور سواء كانت

تعريف النظر

وان اصروا فالذي يعالجون
به التعذيب بالنار الى ان يعترفوا
بالالم

تصورات

تصورات كما في المعرف او تصديقات كما في الحجة معلومة اراد بالعلم هنا
التصور والتصديق اليقيني او مظنونة اراد بالظن ما يقابل اليقين
من التصديقات فيشمل النظر الفاسد ايضا فكانت فكان جامعا
للتادي الى امر اخر واما من لم يقل بالتعليم والتعليم بل جعل الظن تجريد
التوجه الى المطلوب للادراك بناء على ان المبدا عام الفيض فمتى تو
جهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك
استعانة بمعلومات سابقة فقد افترقوا فرقتين فقيل النظر تجريد الذهن
عن الغفلات المانعة عن حصول المطلوب فهو عدمي وقيل النظر تحديق
العقل نحو المعقولات فهو وجودي واعلم ان ادراك البصر كما يتوقف
على ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة
الغشاوة المانعة من الابصار كذلك ادراك البصيرة يتوقف
على ثلثة التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه
وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة وان الظاهر
مذهب اصحاب التعاليم وحينئذ نقول لا شبهة فان كل مجهول لا يمكن
اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات تناسبه ولا
شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على وجه
كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة
عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري
او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن
في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد
المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا
ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المطلوب
فهناك حركتان مبدا الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك

الوجه الناقص ومنتهيها اخر ما يحصل من تلك المبادي ومبداء الثانية
اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهيها المطلوب المشعور به على الوجه
الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين
الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية
واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما
توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب
الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم
التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل
نحو المعقولات وصحيحه اي النظر وهو ما صحت مادته وصورته
يفيد بالضرورة العلم بحقية النتيجة مطلقا ان كانت المادة قطعية
فان من علم صحة المادة وقطعيتها وصحة ترتيبها ولزوم النتيجة عنها
وان ما لزم عنها حق جزم بان كل نظر كذلك يستلزم العلم بحقية
النتيجة عنها وان ما لزم عنها حق جزم بان كل نظر كذلك يستلزم العلم
بحقية النتيجة جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على
الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما وقيدنا المادة بالقطع لعدم النزاع
في كون الظنية تفيد الظن وقال السمنية لا يفيد مطلقا لان كونه
مفيدا له ان كان معلوما لكان ضروريا او نظريا وهما باطلان
اما الاول فلان الضروري لا يختلف فيه العقلاء وهذا مختلف فيه
ولانا نجد بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ونجزم
بانه دون ذلك في القوة ولا يتصور ذلك الا باحتماله للنقيض ولو با
بعد وجه ذاته ينفي بداهته واما الثاني فلانه اثبات للنظر بالنظر وفيه
دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى
الافادة والجواب بطريق الحل انا نختار انه يفيد ضرورة والضروري

قد يختلف

انظر الصحيح المعروف
لنبراس ذلك يفيد العلم

قد يختلف فيه القليل والضروريات قد تتفاوت لا لاحتماله النقيض
بل اما للالف والاستيناس بذلك القول او لوروده على الذهن كثيرا
بخلاف ما نحن فيه او للتفاوت في تجريد الطرفين ونختار انه
يفيد نظرا ولا دور لان النظر المثبت للنظر من حيث ذاته وسيلة
ومتقدم ومعلوم ومن حيث كونه فردا من افراد النظر مطلوب
ومتاخر ومجهول وبطريق المعارضة ان يقال قولكم لا شيء من النظر
بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا
لا يمنع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف
انكار اقلهم اياه فانه جائز وان كان نظريا فنفي النظر بالنظر وفيه
به تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية قد اثبت موجبة جزئية
مناقضة اياها خلافا للسمنية متعلق بقوله يفيد العلم كما اشرنا
اليه وكان عليه تقديمه ثم ان السمنية استدلوا على مطلوبهم
بثلث شبه اخرى الاولى ان افادة النظر للعلم ان كان ضروريا لم
يظهر خطاؤه والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان
ما اعتقده وان كان نظريا تسلسل والجواب انا نختار انه ضروري
لكن ما يظهر خطاؤه غير المبحث لانه حينئذ لا يكون نظرا صحيحا
والكلام فيه او نختار انه نظري ولا تسلسل بجواز الانتهاء
الى نظر جزئي يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقبه علم بديهيا الثانية
ان المقدمتين لا تجتمعان في الذهن لانا متى توجهنا الى احدهما
امتنع منا في تلك الحال التوجه الى الاخر بالوجدان والجواب انا لا نسلم
عدم اجتماع المقدمتين بل قد تحصل المقدمتان كما في الشرطية
فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن والا امتنع الحكم بينهما باللزوم
والعناد الثالثة النظر لو افاد العلم فمع العلم بعدم المعارض فهو

ومنه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم القطعي
بينه السالبة الكلية اولا يلزم التناقض على تقدير
كون النظر ح واما اذا كان غرضه التشكيك حتى
لا يثبت كون النظر مفيد العلم فلا ان يختار الشق
النظر الخاص يفيد النظر بعدم الافادة
ولا يثبت نظر يفيد العلم
فلا تناقض

اذ معه يحصل التوقف وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض فهو
نظري يحتاج الى نظر اخر وهو ايضا محتمل لقيام المعارض ويتسلسل
والجواب انه ينتفي المعارض بمجرده اي النظر ضروري فلا تسلسل والجواب
انه ينتفي المعارض بمجرده اي النظر ضروري فلا تسلسل وخالفنا
المهندسين حيث قالوا النظر انما يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات
لانها علوم قريبة الى الاذهان متسعة منتظمة لا يقع فيها غلط دون
الالهيات لان الحقايق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا با
الضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا شي من التصورات بنظري
كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب
بالحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع
التصور فامتنع ايضا او لان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وانها
غير معلومة له اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم
بشي من الاقوال المختلفة الاشياء اليه كذلك فما ظنك فما بعيدها
والجواب عن الاول انها اي الالهيات تتصور بوجه ما وهو كاف
للتصديق اليقيني وعن الثاني ان الخلاف في هوية الانسان دليل
العسر اي عسر معرفتنا واما الامتناع فلا دليل عليه لجواز ان يكون
معلومة لصحة بعض ذلك الانظار وفسا باقيها وخالفنا الملاحدة
في قولهم لا يفيد العلم بمعرفته تعالى بلا معلم لان الخلاف كثر في المعرفة
كثرة لا تحصى ولو كان العقل كافيا لما كان كذلك ولان الناس
محتاجون الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكفي فيها الظن فما بالك
بالبعيدة عن الحس والطبع والجواب عن الاول ان الاختلاف الواقع في
المعرفة لفساد بعض الانظار وكلامنا في النظر الصحيح وعن الثاني ان
الاحتياج في العلوم الضعيفة بمعنى العسر لا بمعنى الامتناع واعلم ان

القائلين

كيفية افادة النظر العلم

القائلين بافادة الشيخ الاشعري وبعض اصحابه يفيده عادة بناء على
استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون بعضها واسطة
في ايجاد بعض ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض
القدرة القديمة من غير ان تتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على تحصيل
المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا
مقدورا وقال الحكماء يفيد اعدادا فان المبداء الذي تستند اليه
الحوادث في عالمنا هذا وهو العقل الفعال او الواجب تعالى بتوسط
سلسلة العقول موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول
الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه والاختلاف في القبض
انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن و
النتيجة تفيض عليه وجوبا ولزوما عقليا وقال المعتزلة يفيد تو
ليدا ومعنى التوليد عندهم ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد
لحركة المفتاح والنظر فعل للعبد واقع بمباشرة ويتولد منه فعل
آخر هو العلم بالمنظور فيه لا تذكره لا يولد تذكر النظر العلم عندهم
فقاس اصحابنا ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم اذ لا فرق بينهما فيما
يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجاب المعتزلة بانا انما قلنا بعدم
توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية
التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فالقياس الفقهي
الذي ذكرتموه وهم لان العلة غير مشتركة وقيل واختاره
الرازي وصرح الغزالي بانه مذهب اكثر اصحابنا منهم الباقلاني وامام
الحرمين ان العلم الحاصل عقب النظر واجب لازم حصوله عقبه عقلا
غير متولد منه كما تقوله المعتزلة ولا حاصل بطريق الايجاب كما تقوله
الحكماء اما وجوبه عقلا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم ان العالم

متغير وكل متغير حادث امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما انه غير
متولد ولا حاصل بطريق الايجاب فلو استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء
فيكون العلم عقب النظر واقعا بقدرته تعالى وهذا المذهب لا يصح فان
الاصل من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا
وانه لا يجب عنه شي كما هو مذهب الحكماء ولا عليه كما هو مذهب المعتزلة
ينفيه واجاب في المقاصد بان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع
انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل
والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر
اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض وتحقيقه ان جواز
الترك اعم من ان يكون بواسطة او لا بواسطة وان جواز ترك المقدور
لا يمتنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا
كالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنا
في له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو
صح هذه الاغراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الاب
مستلزما لتصور الابن ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر
الى غير ذلك وشرطه اي شرط التمكن من النظر عدم العلم بالمطلوب
من حيث هو مطلوب لامتناع طلب العلم مع حصوله واما العلم با
لمطلوب لا من حيث هو مطلوب بل من وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه النظر ومعرفة الله تعالى واجب
وشرطه ايضا عدم الجهل المركب بالمطلوب لامتناع الطلب مع
جزمه بكونه عالما فيمكن مع الشك والظن والوهم والجهل البسيط
والتقليد واعترض بانا نستدل على مطلوب واحد بادلة متعددة
فكيف يكون عدم العلم شرطا مع حصوله باوّله باولها واجيب
بان في الدليل الثاني وما بعده يطلب وجه دلالته لا العلم بالمطلو

فيه وذلك الوجه غير معلوم فلا يلزم طلب الحاصل والنظر في معرفة
الله تعالى لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته
تعالى فواجبة باجماع الامة فعندنا يجب سمعا لقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وعند المعتزلة يجب عقلا ولا بان وجب شرعا
افحم الانبياء وعجزوا عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول
المكلف حين يامره النبي بالنظر في المعجزة لا انظر ما لم يجب النظر علي
ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي ولا يثبت الشرع عندي
ما لم انظر فليتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع
على الاخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على رفعه
وهو معنى افحامه وهو اي ما ذكره المعتزلة من لزوم افحام الانبياء
يجاب عنه بوجهين الاول النقض بان ما ذكروه مشترك بين الوجوب
الشرعي والعقلي اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر اتفاقا فيقول
المكلف لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فليتوقف كل واحد من
وجود النظر ووجوبه على الاخر فما هو جوابهم فهو جوابنا الثاني
الحل وهو ان قوله لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي انما يصح
لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب والحال ان الوجوب
لا يتوقف على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
فلو توقف الوجوب على العلم به لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء
على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر موقوف على ثبوت
الشرع فيها والشرع ثابت فيها علم المكلف ثبوته ام لا نظر فيه ام لا
وكذلك الوجوب ولا يلزم من هذا تكليف الغافل لانه من لم يتصور
التكليف لا من لم يصدق به كما تقرر وبهذا الحل يندفع الاشكال عن المعتزلة
ايضا فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب

ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر
فيه ولا يلتفت الى قول بعض الظاهرية انه اي النظر ليس واجبا لوجوه
ثلثة الاول انه بدعة اذ لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة رضي الله عنهم الاشتغال به وكل بدعة رد لقوله صلى الله
عليه وسلم والثاني من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد والثالث
المعارضة بانه قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الجدل حيث
قال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون
منهيا لا واجبا والثالث المعارضة عليه السلام قال عليكم بدين العجائز
ولا شك ان ينهى بطريق التقليد لعدم قدرتهن على النظر فيجب علينا
الكف عنه وانما لم يلتفت اليه لان الجواب عن الاول ان الصحابة
كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة ويقررونها للمنكرين والقرآن
مملوء منه وعن الثاني بان النهي محمول على ما اذا كان الجدل تعنتا
وعن الثالث بان المراد به التفويض اليه تعالى فيما قضاه والانقياد له
فيما امر به ونهى عنه والنزاع في اول واجب على المكلف هو المعرفة اي
معرفة الله تعالى كما قاله الاكثر ومنهم الاشعري لانها اصل العقايد
الدينية وعليها تتفرع الواجبات ~~الاكثر~~ الشرعية او النظر كما هو مذهب
جمهور المعتزلة وابي اسحق الاسفرايني لانه واجب اتفاقا وهو قبلها
او اول جزء مكان منه لان وجوب الكل يستلزم وجوب جميع اجزائه
واجزاء النظر تدريجية لا دفعية فاولها وهو اول جزء من الحركات
الاولى اول واجب او القصد اليه اي الى النظر كما ذهب اليه القاضي
وابن فورك وامام الحرمين لتقدمه على النظر لفظي لانه ان اريد اول
الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة والا فالنظر او القصد اليه لا
لشك وقال ابو هاشم هو اول الواجبات لان القصد الى النظر بلا سابقة

شك

النزاع في اول الواجب على المكلف

11

شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما يمنعه لا يرى
انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت به كان حاصلا وان
جزمت بنقيضه كان مانعا وهذا الكلام مردود لان الوجوب
اي وجوب المعرفة مقيد عنده بان لا شك فلا يكون ايجابها ايجابا له
كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا
لتحصيل النصاب والنظر الفاسد مادة نحو كل انسان حجر وكل
حجر ناطق او صورة نحو كل حيوان انسان وبعض الحيوان جسم او مادة
او صورة نحو كل انسان حجر وبعض الحجر جسم لا يتضمن الجهل المركب
ولا يستلزمه عند الجمهور فان النتيجة في الاول كل انسان ناطق
وفي الثاني بعض الانسان جسم وفي الثالث بعض الانسان جسم وهي
مطابقة للواقع مع فساد اشكالها اذ لا وجه دلالة له اي ليس
للنظر الفاسد في نفس الامر ما لاجله يستلزم الجهل المركب بل قد يتفق
انتاجه له اي ليس للنظر الفاسد في نفس الامر ما لاجله يستلزم الجهل
المركب بل قد يتفق انتاجه له نحو كل انسان فرس وكل فرس حجر
فانه ينتج كل انسان حجر وهو جهل مركب وهذا الاستدلال طريقة
المحققين واما الاستدلال عليه بانه لو استلزمه لكان نظر المحق في
شبهة المبطل يفيد الجهل وليس كذلك فقد تبين فساده حيث قال
اما نظر المحق في الشبهة فكنظر المبطل في الحجة فكما لم يكن نظر المبطل
في الحجة مفيدا للعلم كذلك نظر المحق في الشبهة لا يفيد الجهل واعترض
بان شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر
الصحيح والمبطل لا يعتقدها فكذلك لم تفد العلم قلنا وجوب
الاعتقاد مشترك اذا شرط افادة النظر الفاسد الجهل اعتقاد
المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فيه والمحق

النظر الفاسد لا يتضمن الجهل

لا يعتقدها فلذلك لم تفد الجهل وقيل النظر الفاسد يتضمنه
اى الجهل ضرورة واختاره الرازى لان من اعتقد ان العالم قديم
وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غنى عن العلة
وهو جهل وهذا الدليل يرشد الى ان المختار عنده هو التفصيل كيف
والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان
واجيب عن استدلاله بان الجهل قد يستفاد من الفاسد على
سبيل الاتفاق كما فى مثاله ولا يطرد كما قدمناه وقيل يستلزمه
ان فسد من المادة لا ان فسد من الصورة وقد علمت الجواب عنه واو
جب ابن سينا فى افادة النظر الصحيح للعلم التفطن للاندراج
اى اندراج الاصغر تحت الاوسط فان من يعلم ان هذه بغلة وكل
بغلة عاقر وقد يريها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا
لذهوله عن الاندراج فان عنى ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا
للانتاج اجتماع المقدمتين معا فى الذهن مرتبتين على ما ينبغى
فمسلم لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينهما
كافيا فى حصول المطلوب لكان العلم بالقضايا الواجب قبولها
عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك
فوجب ان يكون مع المبادى هيئة مخصوصة عارضة لها هى صورة
للنظر كما قرر وان اراد امرا اخر غير اجتماع المقدمتين منع اذ لا حاجة
بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر اخر
والزم الرازى ابن سينا التسلسل حيث قال العلم بان هذا مندرج
فى ذلك تصديق اخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب
العلم به كانت مقدمة اخرى منضمة الى المقدمات لا اخر مرتبته
معها ويجب ملاحظة الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل ورد

بانه

اقسام الموصل الصحيح النظر على الدليل المطلوب

[Marginal gloss, partly legible:] ... فيشترط ان يكون ... النظر فيه ... صحيحا ... الدليل ... والامر الذى ... المدلول فاذا ... من ترتيب ... النظر ... العالم ... الصانع ... استدللنا ... ان العالم حادث ... الصانع ... من ترتيب ... المقدمتين المرتبتين ... عند المتكلمين ... المنطق ... الصانع ... اصطلاح ... يحتاج ... هو المدلول وكون العالم ... الصانع هو ... النظر فيه العلم بثبوت الصانع ووحدته الذى ... الدلالة وامكان العالم ... الاحتياج الى المؤثر ... موجب ... الامور الاربعة ... المفهوم ... المتعلقة ... الاضافة

تغاير العلم بالمدلول والعلم بوجه الدلالة

بانه لا يلزمه التسلسل اذ ليست ملاحظة الاندراج مقدمة اخرى وانما
هى ملاحظة لنسبة المقدمتين الى النتيجة وهى من قبيل التصور دون
التصديق وفى تغاير العلم بالمدلول والعلم بوجه الدلالة تردد والحق
التغاير بينهما لان المدلول غير وجه الدلالة قطعا وتغاير المعلومين
يدل على تغاير العلمين ثم الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى
مطلوب اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم
التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم
المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه واراد بالنظر فيه ما يعم النظر
فى نفسه والنظر فى احواله ليتناول المفرد الذى من شانه انه
اذا نظر فى احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم
دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب
وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها او اخذت
مع ترتيبها لكن بلا هيئة واطلق المطلوب ليتناول المطلوب التصورى
والتصديقى اما تصور وهو المعرف او تصديقى وهو الدليل قطعيا
كان او ظنيا وقد يخص الدليل بالقطعى كالعالم الموصل الى العلم
الصانع ويسمى حينئذ الظنى كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر امارة
وقد يخص الدليل مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من
المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويقال له برهان انى
والعكس وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول يقال حينئذ برهان
لمى والدليل باعتبار مقدماته مطلقا قريبة او بعيدة قسمان
فقط الاول عقلى محض لا يتوقف على سمع اصلا والثانى نقلى اى مركب
من العقلى والنقلى لا نقلى محض فانه غير متصور اذ صدق المخبر الموجب
لافادة الدليل النقلى العلم بالمدلول انما يثبت بالعقل وهو ان ينظر فى المعجزة

الدلالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل واما باعتبار
مقدماته القريبة فثلثة اقسام عقلي محض كقولنا العالم متغير وكل
متغير حادث ونقلي محض كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم ومركب منهما كقولنا هذا مقدمة عقلية
لان المراد بالعقلي ما يقابل النقلي فلا يضر كونه منسوبا الى الحس
تارك المامور به وكل تارك المامور به عاص اذا عرفت هذا فما
اى المطلوب الذى امكن عند العقل اثباته ونفيه كاحوال
الآخرة ثبت بالنقل فقط لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا
استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق وما اى المطلوب الذى
توقف عليه النقل كوجود الصانع والنبوة فبالعقل فقط اذ لو ثبت
بالنقل لزم الدور والا بان امكن للعقل التوصل اليه ولم يتوقف عليه
النقل كحدوث العالم فان صحة النقل غير متوقفة عليه اذ يمكن
اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت
كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم
فبهما والدلائل النقلية قد تفيد القطع في الشرعيات وان توقف
القطع على الظنيات كقرينة مشاهدة او قرينة متواترة
تدل على انتفاء الاحتمالات وفي افادتها القطع في العقليات نظر
اذ لو وجد معارض عقلي قدم لانه لا يمكن العمل بهما لاستلزامه
اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما لاستلزامه رفعهما ولا تقديم النقل
على العقل اذ ابطال الاصل بالفرع ابطال لهما ولما كان المقصود
بالبحث احوال الموجود المنقسم الى الواجب والجوهر والعرض وكان لكل
واحد منها احوال تخصه فد بحث عنها في بابه كالوجوب الذاتي للواجب

والدلائل النقلية تفيد القطع في الشرعيات

وكالتحيز

وكالتحيز اصالة للجوهر وكعدم القيام بالنفس للعرض وكان من
الاحوال ما هو عام للثلثة كالوجود والاثنين منها كالحدوث
للجوهر والعرض وكالقيام بالنفس للواجب والجوهر وكعدم التحيز
اصالة للواجب والعرض افردها بمبحث على حدة فقال هذا مبحث
الامور العامة ولما كانت مباحث الامور العامة متوقفة على تقسيم
المعلومات الى معروضاتها وكان التقسيم مختلفا باختلاف مذاهب
المتكلمين الاربعة في ثبوت المعدوم وعدم ثبوته وفي ثبوت
الحال وعدم ثبوتها شرع في ذلك فقال المعلوم اى ما من شانه
ان يعلم اما موجود اى له تحقق في الخارج او معدوم اى لا تحقق له
في الخارج وهذا مذهب اهل الحق واليه رجع امام الحرمين وقيدنا
بالظرف في الموضعين لانهم لا يقولون بالوجود الذهني وقيل اى قال
الباقلاني وبعض المعتزلة وكذا امام الحرمين اولا المعلوم الغير
المتحقق في الخارج اصلا معدوم والمتحقق فيه استقلالا موجود
والمتحقق تبعا للموجود في الخارج حال وهو صفة تخرج عنه الذوات
لانها اما موجودة في الخارج او معدومة لا يتصور تحققها تبعا
لغيرها لقيامها بنفسها فلا تكون حالا الا الموجود تخرج به الاعراض
فانها متحققة باعتبار ذواتها في الخارج وان اشترط في وجودها
قيامها بالغير ولا معدومة تخرج به السلوب التى يتصف بها الموجود
فانها معدومات وقال اكثر المعتزلة المتحقق في نفسه ثابت سواء كان
موجودا في الخارج او معدوما ممكنا وغيره اى غير المتحقق في نفسه
منفي ويساويه الممتنع والكائن في الاعيان اى في الخارج موجود
فهو اى الموجود اخص من الثابت وغيره اى غير الموجود في الخارج
معدوم فهو اى المعدوم اعم من المنفي المساوي للممتنع وقال بعضهم

اى بعض اكثر المعتزلة الكاين تبعا للموجود فى الخارج حال فيكون الحال
الذى هو قسم من الكائن فى الاعيان ايضا قسما من الثابت للموجود
والمعدوم الممكن ايضا وقال الحكماء ما يصح ان يعلم اما معدوم
لا تحقق له بوجه ما اى لا فى الذهن ولا فى الخارج او موجود ذهنى
متمايز ومتميز عن غيره وخرج به المستحيل ايضا فانه ان كان
ذا تا بحقيقة يكون بها هو هو ولا هوية تشخصية يمتنع بها فرض اشترا
كه بين كثيرين لان الذهن لا يدرك الجزئيات عندهم او موجود
خارجى ممتاز عن غيره بهوية ايضا والموجود الخارجى اما واجب
لذاته وهو لا يقبل العدم لذاته متعلق بالنفى لاستحالة قبوله العدم
لغيره كما لا يقبل الممتنع الوجود لغيره وقيدنا الواجب بقولنا لذاته
احترازا عن الواجب لغيره فانه يقبل العدم لذاته كما يقبل الممتنع لغيره الوجود
الوجود لذاته لامكانهما او ممكنا وهو ما يقبله وانما لم نقيد الممكن بقولنا
لذاته لانه لا يكون الا كذلك والا لانقلب الواجب والمستحيل لذاتهما
لذاتهما ممكنا والممكن اما جوهر وهو ما يوجد لا فى موضوع اى
محل مقوم لما حل فيه سواء لم يوجد فى محل كالجسم او وجد فى محل لا
هو الهيولى لكن المحل لا يقوم الصورة بل الصورة تقومه او عرض
وهو الموجود فى محل يقوم الحال فيه وقال المتكلمون الموجود اى ما
يتحقق فى الخارج اما قديم وهو ما لا اول له او حادث والحادث اما
متحيز اى مشار اليه بالذات اشارة حسية هنا وهناك وهو الجوهر
قيد بقوله بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل
التبعية وقيدنا بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة
للاشارة العقلية او حال فيه اى فى المتحيز بالذات اى مختص به بحيث
تتحد الاشارة الحسية اليهما كاللون مع المتلون وهو العرض او لا

لا يكون موضوعا لى العرض فانها موجودة فى محل صح

متحيز

متحيز ولا حال فيه وهذا القسم لم يثبت وجوده فجاز ان تكون موجودا
وان لا يكون سواء كان ممكنا او ممتنعا واما نفيه لانه لو وجد لشار
ك البارى فيه اى فى عدم التحيز وعدم الحلول فى المتحيز ومايز
البارى بغيره اى بغير هذا الوصف المشترك بينهما فتركب البارى
من المشترك والمميز وهو محال وبانه اى هذا الوصف اخص صفاته
فان من سئال عنه لا يجاب الا به فلو شاركه فيه لشاركه فى الحقيقة فيلزم
قدم الحادث او حدوث القديم فانه ضعيف لانه يجاب عن الاول بانه
لا يلزم من الاشتراك فى وصف سيما وهو سلبى كالوصف الذى نحن
فيه التركيب فى شئ من المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين
الحقيقيتين فى عارض ثبوتى كالوجود او سلبى كنفى ما عداهما
عنهما ويجاب عن الثانى بانا لا نسلم انه اخص صفاته بل اخص صفاته
اما الوجوب الذاتى او كونه موجدا لكل ما عداه او القديم ثم تصور
الوجود بالكنه على القول بانه مفهوم واحد مشترك بين الوجودات
الخاصة بديهى ولما ورد عليه ان البديهى لا يعرف مع ان العقلاء عرفوه
بانه ثبوت العين ولو كان بديهيا لما اشتغلوا بتعريفه كما لم يشتغلوا
باقامة البرهان على القضايا البديهية اجاب عنه بان تعريفه كما لم
يشتغلوا باقامة البرهان على ليس لافادة تصوره حتى ينافى كونه
بديهيا بل تنبيه على ان المراد بلفظ الوجود ومن بين سائر المتصورات
فيكون تعريفا لفظيا ما له التصديق واستدل على بداهة
تصوره فانها صفة خارجة عنه فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان
بانه اى الوجود المطلق جزء وجودى لان المطلق جزء المقيد وهو
اى تصور حقيقة وجودى بالكنه بديهى لان من لا يقدر على
الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء البديهى

صح
تصور الوجود بديهى

بديهيا ونقول بعد التنزل الى كون تصور وجودى كسبيا
لا بد من الانتهاء الى وجود دليل يلزم منه وجود المدلول الذى
هو تصور وجودى ويكون وجود ذلك الدليل ضروريا
دفعا للدور او التسلسل والوجود المطلق جزء من وجود ذلك
الدليل فيكون بديهيا واعلم ان المراد بالدليل هنا الطريق المراد به
المعرف مجازا مرسلا او مرتبين لان الكلام فى تصور الوجود وكا
سبه المعرف لا الدليل او نقول بعد التنزيل ايضا الى كون تصور
وجودى كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل فيه قضية موجبة
اذ لا دليل عن سالبتين حكم فيها بوجود المحمول للموضوع بديهية
قطعا للدور او التسلسل والوجود المطلق جزء من وجود المحمول
فيكون بديهيا واعترض بان الكلام فى اكتساب التصور وما
ذكر من المقدمة الموجبة انما يكون فى اكتساب التصديق واجيب
بان مراده كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهو
مين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد من
فى المعرف من مفهوم وجودى اما ضرورى او منته اليه فيكون
العلم بوجود ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه واجيب عن
الاول بان منع بداهة حقيقة اى وجودى بالكنه نعم انا موجود
تصديق بديهى حاصل لمن لا يتصور منه كسب بهذا التصديق لا يستلزمها
اى بداهة حقيقة وجودى بامكنه بل بوجه ما كما ان احد طرفيه
انا والمشار اليه بانا حقيقة بكنهها غير بديهية واذا كان وجودى
متصورا بوجه ما كان الوجود المطلق كذلك ولا كلام فيه وهو
اى الاحتياج الى هذا الجواب فرع الاشتراك اى اشتراك الوجود بين
الوجودات اشتراكا معنويا اذ على القول باشتراكه لفظا يكون

هناك مطلق يتصور بداهة او كسبا واجيب عن الثانى بان البديهى نفس
الدليل الذى من لا بد من الانتهاء اليه لا وجودى اذ قد يكون عدميا
كعدم الغيم الدال على عدم المطر منه يعلم ان الموصل الى المعرف
تصور اجزاء المعرف لا العلم بوجودها واجيب عن الثالث بان الحمل
يتحقق بهو هو اى بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول
وقد لا يوجدان نحو شريك البارى ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه
على الموضوع فى الخارج نحو زيد اعمى واستدل على عدم نظرية الوجود الطارق
بامتناع تصوره فلو يدل على البداهة بان تصوره لو كان نظريا لكان
مستفادا بالحد او الرسم والحد انما يكون بالاجزاء فتلك الاجزاء
اما وجودات فهى حينئذ امثاله فيساوى الكل الجزء او ليست
وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد عليها هو الموجود
كان الوجود محض ما ليس بوجود فلم يكن هناك وجود اصلا وان
حصل مسببا عنها عارضا لها فهى علله ومعروضاته لا اجزاؤه
فيكون التركيب فى فاعل الوجود او قابله لا فيه والمقدور خلافه
والرسم قاصر عن تعريفه الكنه وايضا المعروف يجب ان يكون اعرف
من المعرف مع انه لا اعرف منه اى الوجود واجيب بانه ينتقض استدلا
لكم على نفى الحد بالمركبات التى علم تركيبها يقينا كالسكنجبين فيقال فيه ان
كانت اجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل فى الماهية وان لم
تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب
عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب فى علل
السكنجبين ومعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين
محض ما ليس بسكنجبين وانه سفسطة وقولكم فهى امثاله فرع
تماثل الوجودات وهو ممنوع لان وجود كل شئ عينه عند

الاشعري والحكماء مختلفة فكذا وجوداتها وانت خبير بان مذهب
الاشعري لا يناسب هذا المقام لان النزاع في الوجود على القول بانه
مشترك معنوي واشتراكه عند الاشعري لفظي فالاولى في
الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات ولا يلزم من ذلك مساوات
الجزء للكل في الماهية لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك
الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدقه على اجزائه كذلك
وقولكم وان حصل امر زائد الى آخره قلنا نختار ذلك ونقول ذلك
الامر الزائد هو مجموعها من حيث المجموع وهو عين الوجود وان كان
كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس وجودا كما في جميع المركبات
فان جزءها ليس نفسها فيكون التركيب في الوجود نفسه
لا قابله او فاعله وعلى نفي الرسم بانه قد يفيد الكنه لجواز ان
يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه
الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك وقولكم لا اعرف من الوجود
مضادة فان من يدعي كونه كسبيا كيف يسلم انه لا اعرف منه
وقيل لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو
ممتنع التصور لانه اي تصوره انما يكون بتميزه من غيره وهو اي
تميز الوجود من غيره بمعنى انه ليس غيره وانه اي كونه ليس غيره سلب
مخصوص تعقل بعد تعقل السلب المطلق والسلب المطلق لا يعقل
الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف
تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر قلنا
تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بمعرفة تميزه حتى يلزم
تعقل السلب المفضي الى الدور وقيل تصور الوجود كسبي لانه اما
نفس الماهية كما هو مذهب الاشعري فلا يكون بديهيا كالماهيات او عا

رضها

16

رضها عقل تبعا لها وهي كسبية فتابعها اولى ومنعت الثانية اذ قد
يعقل مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه وزيد عن تصور الوجود
اول الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقل تبع لتعقل غيره او نقول
سلمنا ان تعقله تبع لتعقلها لكنا نقول تبع تعقله تعقل ماهية ما
معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية
فلا يلزم كونه كسبيا ولا يقال في الجواب يتبع تعقل ماهية
مطلقة منتشرة صادقة على الماهيات كلها وهي بديهية او يعود الكلام
فيها فيقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل تبعا للماهيات
المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج حينئذ الى الحاق الجواب بن السنا
بقين فيلزم الاستدراك في هذا الجواب وهو اي الوجود مشترك
معنى واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه
وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك حصوله
في بعض افراده اولى واشد واقدم عند الحكماء متواطئ تستوي
افراده الذهنية والخارجية فيه عند غيرهم للجزم به مع التردد في
الخصوصيات فانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له
سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب
او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهرا او عرض واذا كان جوهرا
فهو متحيزا او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات
واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم
المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه ولو كان مشتركا
لفظيا لترددنا فيه وللقسمة فانا نقسم الوجود الى وجود الواجب
ووجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين
الاقسام لا يقال المجزوم به هو المسمى بلفظ الوجود فيكون

الوجود مشترك

الاشتراك لفظيا وكذا القسمة للاشتراك اللفظي كما تقسم
العين الى الفوارة والباخرة لانا نقول انا نجد الجزم و
القسمة ثابتين عقلا ويتوقفان على الوضع والعلم به لا الاتحاد مقابله اى
مقابل الوجود وهو العدم كما زعم بعضهم حيث قال ان العدم مفهوم
واحد لا تمايز فيه بالذات فلا تعدد فيجب ان يكون الوجود كذلك والا بطل
الحصر العقلي فيهما ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص
فانك اذا قلت زيدا اما ان يكون موجودا بوجود ولا يكون موجودا
اصلا ولم يكن حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود
الحاصر والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز
بحسب اضافته الى الوجود او على تقدير كون الوجود نفس الحقيقة
يكون العدم نفيها ويكون لكل حقيقة نفي تقابلها والترديد بين
الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا شبهة وليس في نفيه اى نفي
اشتراك الوجود عموما اثباته كما توهمه بعضهم حيث قال من
زعم ان الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا
يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات
يحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود
وجود انه كذلك واذا لم تكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة
عامة لها لم يكن اثباتها بدليل عام والجواب انا نأخذ الدعوى سالبة
موجبة معدومة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى الوجود
فانه اى النفي اذا كان مضمون قضية سالبة لا يقتضي وجود الموضوع
بل تصوره فقط قال الشيخ الاشعري وابو الحسين البصري من المعتزلة
هو اى الوجود نفس الحقيقة في الواجب والممكنات والا ان كان
زائدا عليها كانت من حيث هي معدومة فاذا قام الوجود بها فقد قام

بالمعدوم

بالمعدوم وانه تناقض وضع كون الحقيقة معدومة فاذا قام من حيث
هي على تقدير كون الوجود زائدا عليها بل هي لا معدومة ولا موجودة
من حيث هي وهذا كالاعراض الباقية فانها تقوم بالحقيقة من حيث
هي كالسواد فانه يقوم بالجسم من حيث هو من حيث كونه اسودا
ولا اسود واستدلال الاشعري ايضا بان قيام الصفة الثبوتية
بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة فلو كان الوجود زائدا
على الحقيقة قائما بها لزم ان يكون لها وجود قبل قيام الوجود
بها فيلزم وجود الشيء مرتين وتقدم الشيء على نفسه ان كان
الوجود السابق عين اللاحق والا فالتسلسل والجواب ان ضرورة
المسبوقية بالوجود كائنة في صفة موجودة غيره اى غير الوجود
اذ الضرورة في الوجود تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما
ذكرتم وفي الصفة الغير الموجودة لا تقتضي لشيء منهما
فهي فارقة بينهما واستدل ايضا بان الوجود لو كان زائدا لكان له
وجود لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه ونقل الكلام
الى وجود الوجود وتسلسل والجواب منع الملازمة فان الوجود
من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا ولا استحالة في اتصاف
الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطأة وان سلم
فالجواب انه قد لا يزيد وجود الوجود على الوجود فيتسلسل اى
حتى يتسلسل بل يكون نفسه كما ان قدم القدم وحدوث
الحدوث ووجوب الوجوب وامكان الامكان كذلك على تقدير
الوجود وقال الحكماء الوجود نفس الحقيقة في الواجب والا لزم
يقل احد بالجزئية واذا زاد عليها قام بها والا كانت معدومة اصلا
اصلا واذا قام بها احتاج اليها وهي غيره فيكون ممكنا فله علة

واذا كان له علة علل بها اى بحقيقة ولا كان وجود الواجب
معلولا لغيره فلا يكون واجبا هذا خلف فتقدم الحقيقة
عليه اى على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه فى
الدليل الثانى للاشعرى ومنع لزوم تقدم العلة على المعلول بالوجود
كالقابل اى الماهية الممكنة فانها قابلة للوجود عندكم
والقابل متقدم وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه
وكالجزء المقوم للماهية فانه متقدم عليها لا بالوجود فانا اذا
لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها
جزمنا بتقدم اجزائها عليها واجاب الحكماء بان الفرق بين
هذه الثلثة ضرورى يفتقر الى ادنى تنبيه وهو ان مفيد الوجود
لا بد ان يلحظ العقل له وجودا فلا حتى يمكنه ان يلاحظه له
استفادة الوجود لان استفادة الحاصل محال كتحصيله والمقوم
للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه وقيل
اى قال جمهور المتكلمين الوجود زائدا على الماهية فى الواجب
والممكنات اما زيادته على الماهية فى الممكنات فلانها اى
الماهية الممكنة حيث هى هى تقبل العدم والا لا اتصفت بالوجود
الذاتى ولا شك انها حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه اى
العدم ولو كان الوجود نفس الماهية لما قبلت العدم من حيث
هى هى واجيب بانك ان اردته بقبول العدم انها تثبت فى الخا
رج خالية عن الوجود فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت
لها فى نفسها عندنا بل هى نفى صرف وان اردت ارتفاعها
بالكلية فلا نسلم انها لو كانت نفس الوجود لما قبلته واذ
نعقلها اى الماهية كالمثلث ونشك فى وجودها ولو كان

وجودها ذهنا لان حصول الشئ فى الذهن لا يستلزم تعقل ذلك
الحصول والحكم بثبوت له فان الشعور بالشئ غير الشعور
بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولو كان
الوجود عين الماهية لكان الشك فيه شكا فيها ولا افادت
الحمل فى قولنا السواد موجود ولو كان الوجود عين الماهية
لكان غير مفيد بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود
موجود ولا جائز ان يكون الوجود جزءا للماهية داخلا فيها
اذ لو دخل فيها فاعم الذاتيات اى هو حينئذ اعم الذاتيات
المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتى لها اعم منه فى الجنس اى فهو
حينئذ جنس لها وتمايز انواعه بفصول هى ايضا موجود
فيكون جنسا لها فلها فصول موجودة فتسلسل فصوله والجواب
انه جنس للانواع عرض عام للفصول كسائر الاجناس مع
فصولها فيكون جزء البعض الموجودات فلم يصح قولكم بزيادته
فى الجميع واما زيادة الوجود على الماهية فى الواجب فلان الوجود
لو لم يكن زائدا على ماهية الواجب مقارنا لها بل كان وجودا مجردا
قائما بذاته هو عين ماهية الواجب لكان تجرده اما المنفصل
عن ذاته فيكون محتاجا فى تجرده الى الغير فلا يكون واجبا
او لمجرده اى لذاته ومن حيث هو وجود فيكون كل وجود
مجردا لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه فيكون
وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه آنفا
او نقول ايضا لو كان الواجب وجودا مجردا عن الماهية لكانت
اى مبدائية الوجود للممكنات كلها اما مع التجرد فيكون التجرد
هو عدم جزءا من المبدأ وهو محال بديهة ومؤد الى السنداب

اثبات وجود الصانع لانه لو جاز كون المركب من العدم موجدا
مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا
او كانت مبدائيته للممكنات لا مع التجرد بل من حيث هو وجود
فيلزم ان تعم المبدائية الموجودات باسرها فيكون كل موجود
مبداء لكل موجود حتى لنفسه ولعلله ولو بشرط جواب
عما قيل لم لا يجوز ان يكون التجرد شرط التاثير الواجب لا جزء
منه وحاصل الجواب انه يلزم على هذا ان يكون كل وجود مبدء
الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرط وكونه اى كون مبداء
الممكنات وجوده اى المبداء الخاص الذى هو عين ماهيته
لا ينفى علينا و يعنى ان بعض الفضلاء اجاب عن هذين الدليلين
المثبتين لزيادة الوجود في الواجب فقال النزاع في ان وجود
الواجب عين ماهيته او لا ليس في الوجود المشترك بين
الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك
عين حقيقته تعالى والا كانت حقيقته امورا متعدده
مقارنة للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر
الوجودات الخاصة المشاركة لها في مطلق مفهوم الوجود فان
ما صدق عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امر زائد بل هو
عين ماهيته وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته
تجرده عن الماهية وهو المبداء للممكنات ولا يلزم من ذلك
ان يكون سائر الوجودات المخالفة له في الماهية مجرده ومبداء
انما يلزم هذا ان لو كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات
الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواطى لا يستلزم
تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها واما

حصة

حصة الواجب من مفهوم الكون امرا عارضا لها خارجا عن ما
هياتها واما حصة الواجب من مفهوم الكون في الاعيان فزائد
على ماهيته وانما لم ينف علينا ولانه اعتراف بان حصة الكون
في الاعيان عارضة لماهية الواجب كالممكنات فلا فرق بينهما
في كون الوجود عارضا للماهية والتشكيك وجواز التخالف
كالماهية والتشخص يدفعها اى يدفع الدليلين المثبتين لزيادة
الوجود في الواجب وذلك بان نقول الوجود مقول على افراده
بالتشكيك لا بالتواطى فانه وجود الواجب اولى واقدم واقوى
فيكون عارضا لافراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة
بالتشكيك على افرادها فالوجودات يجوز ان تكون مختلفة با
لحقيقة لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة
فقد يكون وجود الواجب هو المقتضى للتجرد والمبدائية ولا يلزم
مشاركة وجود الممكن له في ذلك لاختلاف الوجودين
في الحقيقة او نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك ونقنع بمجرد
المنع ونقول سلمنا انه متواطى فلم لا يجوز ان يكون عا
رضا لافراده وهي متخالفة بالكنه فيجب لوجود الواجب ما يمتنع
على وجود الممكن كالماهية والتشخص العارضين لما تحتهما فانه
يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع لبعض اخر لاختلاف ما
صدق عليه في الحقيقة مع الاشتراك فيهما والعدمات تتمايز كعدم
الشرط فانه يوجب عدم المشروط بخلاف وعدم غير الشروط
بخلاف عدم غير الشرط فانه لا يوجب عدم المشروط وكعدم
الضد عن محل فانه يصحح وجود الضد الاخر فيه وغيرهما
كعدم اللازم ولولا التمايز لم يختلف مقتضاتها وقيل

لاتمايز اذهى نفى صرف لااشارة اليها اصلا ولاتعقل وكل ما هو
متميز فله وجود وقيل هذا القول تناقض لانه حكم على العدميات
بعدم الاشارة والتعقل مع ان الحكم على الشئ فرع عن تصوره
وتعقله والاشارة اليه والحق انه اى الخلاف فى تمايز العدميات
فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وذلك لان المعدومات
التى من جملتها العدميات متمايزة فى العقل فمن قال تمايزها
فى العقل هو وجود الذهنى قال المعدومات لاتمايز لانها موجودات
حينئذ ومن قال تمايزها بانكشافها للعقل لا بحصول صورها
فيه قال بتمايز المعدومات واعترضه فى المقاصد بان الامر
بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون
بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون
بعدم تمايزها فالاولى ان يقال فى بيان التفرع انه لما كان التميز
عندهم وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت
الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها
من الثبوت الذهنى وان كانت اعداما فى نفسها ومن نفاه حكم
بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى ولا يخفى ما فيه لان
النزاع فى الاعدام المطلقة ومما احسن ما قيل ان هذا الاختلاف
المذكور بمعنى ان من ذهب الى اثبات الوجود الذهنى ينبغى ان
يذهب الى عدم تمايز المعدومات فان لم يذهب فقد خرج عن
الطريق المستقيم ومن ذهب الى نفيه ينبغى ان يذهب الى اثبات
تمايزها فان لم يذهب فقد اخطاء فاذا حمل كلام المصنف
على هذا المعنى لا يرد عليه شئ ثم يجاب عن التناقض بانه فرق
بين مفهوم المعدوم وهو الذى وجب تصوره وتعقله وبين

ماصدق

قال الحكماء المعدوم الممكن ليس بثابت

ما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو الذى حكم عليه بعدم التعقل
ثم اختلفوا فى ثبوت المعدوم الممكن قال غير ابى الحسن البصرى
وابى الهذيل العلاف الكعبى ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة
المعدوم الممكن شئ اى ثابت متقرر فى الخارج منفك عن صفة الوجود
والثابت من كل نوع افراد غير متناهية وانه اى هذا القول ينفى المقدورية
لان الذوات عندهم ازلية فلا تتعلق بها القدرة والاحوال التى
من جملتها الوجود عندهم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال عندهم
ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزا عنها ويلزم
ايضا من هذا القول ان يكون المعدوم اعم من المنفى لانفراده فى
الثابت فقيل اى فاذا كان المعدوم غير المنفى فهو ثابت لان اعم
من المنفى فهو غير المنفى لان الاعم غير الاخص فثابت اى فاذا كان
المعدوم غير المنفى فهو ثابت لان كل متميز ثابت عندهم فكذا
المنفى ثابت لصدقه اى المعدوم الذى هو صفة ثبوتية عليه
اى المنفى ولا يمكنهم الاستدلال على ثبوت المعدوم بانه متصور و
كل متصور متميز وكل متميز ثابت لان التميز لا يوجبه اى
الثبوت كما وافقوا عليه فى الممتنعات من ان تميزها الناشى
من تصورها لا يوجب ثبوتها وكذا لا يمكنهم الاستدلال عليه
بان المعدوم متصف بالامكان وهو صفة ثبوتية فيكون المتصف
به ثبوتيا لان الامكان اعتبار عقلى ثم فرعوا على القول ثبوت
المعدوم احكاما قال غير ابن عياش لها فى العدم صفات
الاجناس ككون الجوهر جوهرا والعرض عرضا والسواد سوادا
والبياض بياضا واما ابن عياش فقال انها فى العدم معراة
عن جميع الصفات ولا تحصل لها الا حال الوجود ثم الصفات

مطلقا سواء كانت صفات الاجناس اولا وسواء كانت موجودة
اولا اما عائدة الى الجملة او الى التفصيل فالعائد الى الجملة اى البنية
المركبة من امور عدة الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والا
رادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة
من جواهر فردة وهذا القسم لا يتصور فى الاعراض المركبة بل
هو مختص بالجواهر والعائد الى التفصيل اما ان تكون حاصلة
للجوهر وتنقسم الى اربعة اقسام فالحاصلة للجوهر حالتى الوجود و
العدم هى الجوهرية التى هى من صفات الاجناس وما اى الصفة
التى تحصل بالفاعل هى الوجود فان الفاعل لا تأثير له فى الذوات
لانها ثابتة ازلا ولا فى كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة
عندهم بل فى جعل الجوهر موجودا وما يتبعه اى الصفة التى تتبع
الوجود هى التحيز الذى هو اقتضاء الجوهر حيزا قالوا انه صفة
صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون
فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له فى اول حدوثه
كون بدون شئ من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة
بناء على عدم اشتراط اللبث فى السكون والصفة المعللة با
لتحيز المشروط تحققها بالوجود الحصول فى الحيز اى اختصاص
الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل
بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة على هذه
الاربعة فليس له بكونه اسود صفة اذ لا نعنى بكونه اسود الا حلول
السواد فيه وهو صفة للسواد وكذا القول فى كل عرض غير مشروط
بالحيوة واما الصفة الحاصلة للاعراض فالثلثة الاول اى الوصف

الحاصل

الحاصل حالتى الوجود والعدم وهو العرضية وما بالفاعل وهو
الوجود وما تبع الوجود وهو الحصول فى المحل ولا يخفى ان هذه الصفة
نظيرة الصفة الرابعة للجوهر لا كما بنا فى عدها من الانواع الثلاثة الاول
كان الملحوظ فى الثالث كونه صفة ثابتة للوجود بلا واسطة وهذه
كذلك وانما لم يثبتوا نظيرة الثالثة وهى اقتضاء العرض محلا كما
لاقتضاء الجوهر حيزا لان وجود العرض فى نفسه عين حصوله فى
محل مخصوص فلذلك لا يقبل الانتقال عنه الى محل آخر بخلاف الجوهر
فان وجوده فى نفسه غير حصوله فى حيز مخصوص فلذلك يقبل
الانتقال عنه الى حيز آخر وقيل اى قال ابن عياش والشحام والبصرى
الجوهرية نفس التحيز ولكن ابن عياش ينفيهما حال العدم لان
التحيز علة للحصول فى الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم
حاصلا فى الحيز مطلقا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها نفس
التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن عن صفات الاجناس والشحام
يثبتهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات
الحصول فى الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه والبصرى يثبتهما فيه
لما قررناه اى الحصول فى الحيز لانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا
يثبت حال العدم ويثبت البصرى للعدم ايضا صفة للمعدوم واتفق
من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة وقالوا اى
جميع القائلين بان المعدوم ثابت ومتصف بالصفات
بعد العلم بان للعالم صانعا عالما قادرا حيا يحتاج الى اثباته اى اثبات
وجوده فى الخارج بالدليل قال الرازى هذه جهالة وسفسطة
ظاهرة لاستلزامها جواز ان يكون محال هذه الحركات والسكنات
امورا معدومة فنحتاج فى العلم بوجودها الى دلالة منفصلة

لان اتصافه بتلك الصفات من قبيل الاتصاف بالصفات الموجودة
والحال بطلانه ضروري لان الموجود ما له تحقق والمعدوم
ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة واتفاقا
وان غير التفسير بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم
بما لا تحقق له اصالة فيتصور هناك واسطة بينهما وهي ما يتحقق
تبعا فلفظي اي فالنزاع لفظي لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم
بمعنى الثابت والمنفي وانتم تعترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما
بمعنى اخر ولا نزاع لنا في ذلك واثبته اي الحال الامام اي امام الحرمين
اولا ثم رجع عنه والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة كالوجود
اذ لا يمكن ان يكون موجودا والا لزم ان يتصف به اي بالوجود
وينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل ولا معدوما والا لزم ان يتصف
بنقيضه ومنعا اي اللزومان فانا نختار انه موجود ووجوده
نفسه فلا تسلسل او معدوم والممتنع اتصاف الشيء بنقيضه
مواطأة بان يقال الوجود عدم او الموجود معدوم واما
اشتقاقا فلا يمتنع فان كل صفة فرد من افراد نقيض موصوفها
كالسواد القائم بالجسم فانه فرد من افراد لاجسم الذي هو نقيض جسم
فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا بعد في ان يصدق الوجود وكاللونية
التي هي جنس للسواد وقابضية البصر التي هي فصله فانهما حالان
مقومان للسواد الذي هو موجود والا اي وان لم يكونا حالين فان
كانا موجودين قام المعنى بالمعنى وان عدم احدهما او كلاهما تقوم
المعدوم الموجود وكلاهما محال واجيب باختيار انهما موجودان
والتزام قيام المعنى بالمعنى ولا نسلم انه محال او نسلم انه محال ولا نسلم
الملازمة لان التميز والتعدد بين اللون وقابضية البصر ذهني فقط

وليس

وليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو قابضة البصر يقوم به بل الموجود
لون ذلك اللون بعينه في الخارج قابضة البصر واعترض بانه يلزم ان
يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقانه
وهو محال واجيب بانه لا يمتنع ان يكون صورتان ذهنيتان لبسيط
تنتزعهما النفس باستعدادين يعرضان لها او شرطين يقتضيان
ذينك الاستعدادين كمشاهدة الجزئيات والتنبه لمشاركات
ومباينات بينها بحسب المشاهدة وانما جزمت بالمحالية لان الفك
بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتخيلة في المرآة فان
الصورتين المتغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما
لامر واحد بسيط فلا يلتبس ذلك وهمك الى ان الحال في الاجزاء
العقلية كذلك وقسموه اي الحال الى معلل بصفة موجودة
قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة والى
غيره اي غير معلل كالجوهرية والعرضية واللونية فان
ثبوتها لمحالها ليس بسبب معان قائمة بها قالوا اي قائلون بالحال
الذوات كلها متساوية في انفسها وانما هي اي بالاحوال
تمايز ويلزمهم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص كل ذات بحال
مميز لها عما عداها اما لا لامر يقتضيه وانه ترجح بلا مرجح او لامر
فاما ذات فالكلام في اختصاصها بالمرجحية او صفة لذات
فالكلام في اختصاص الذات لا يلزمهم التسلسل في الاحوال
كما زعم بعضهم حيث قال الاحوال تشترك في الحالية وتختلف
بخصوصيات يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به
الاختلاف فالحالية التي هي مفهوم الحال زائدة على الخصوصيات
فهي حال فللحال حال ويتسلسل فان ذلك معترض بانه حجة لا اول

نان نت جد ابو هاشم تسلسل الى الباطل في صفات كما
فليعترف ان [illegible] عن الحال المعنى ان تكون موجودة
[illegible] الاشتراك على هذا غير [illegible] ولا تفرع ان الاحوال
المعتلة لا تكون الا كالحيوة وما يتبعها من غيرها ان يوجب
لمحلها غيرها احوالا كالسواد والمتحرك والات عنه يقولون
الاسودية والابيضية والحيية كلها معللة
سرح مواقف

ان مفهوم الحال ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما
والتسلسل في السلوب غير ممتنع والثاني ان قولك تشترك
في الحالية وتختلف بخصوصها وصف للحال بالتماثل والاختلاف
وعندهم يمتنع اتصافه اي الحال بالتماثل والاختلاف لان المثلين
عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يفهم
منهما معنى واحد والحال ليست كذلك لانها التي تدرك بالانفراد حتى يحكم
بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر وليس نعم توصف
بالتماثل والاختلاف بالمعنى اللغوي وهو ان المتصور من احدهما
ان كان هو المتصور من الاخر فمتماثلات والا فمختلفان وليس الكلام
فيه والثالث انا نسلم ان مفهوم الحال ثبوتي ونلتزم التسلسل
فيه ولا يضرنا اذ لا نلتزم التسلسل فيه وجه وهو ان التسلسل
انما يمتنع في الامور الموجودة والحال ليس بموجود ثم شرع في مبا
حث الماهية من الامور العامة لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة
وهي ماهية اعتبر مع التحقق ويراد فيها الذات فلا يقال ذات
العنقاء وحقيقتها وهي ماهية اعتبر مع التحقق ويراد فيها الذات
فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها واذا اعتبرت مع التشخص
سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود
الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد
وقد يستعمل ما عدا الهوية بمعنى واحد هو اي الشيء بها اي بسبب
الحقيقة هو اي ذلك الشيء تخرج عارضها كالامكان والوجود و
البياض فانه لا يكون به الشيء الشيء بل ممكنا وموجودا وابيض وفا
علها اما على نفي الجعل فلكون الشيء به موجودا واما عليه فلانه
يكون به الشيء لا الشيء وجزؤها لانه غيرها فلا يكون به الشيء الشيء

مغايرة

مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها لزوما عداها اياها
كالزوجية اللازمة للماهية الاربعة سواء او مفارق كالكتابة
بالفعل للانسان واذا كانت الماهية مغايرة لعوارضها اللازمة
والمفارقة بمعنى ان شيئا منها ليس عينها ولا داخلا فيها لا بمعنى انها
ليست متصفة بشيء منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلات فليست
الماهية من حيث هي ما هية احد النقيضين بعينه ككونها موجودة
او معدومة اذ لو كانت من حيث هي موجودة ما قبلت العدم وبا
لعكس وقس عليه سائر المتقابلات لانها من حيث هي ليست
احد النقيضين وهو صحيح ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها
تقتضي احد النقيضين وهو باطل ولا يقال الانسانية زيد ان
كانت الانسانية عمرو وكان شخص واحد في ان واحد في مكانين
وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده
لانا نقول الانسانية زيد ليست التي في عمرو ولا غيرها لما تقرر من انها
من حيث هي تقتضي وحدة ولا كثرة وهي اي الماهية كالانسا
نية اذا اخذت مع الغير وقيدت به تسمى مخلوطة وتسمى ايضا بشرط
شيء وهذه توجد في الخارج قطعا لوجود الشخص فيه وهو عبارة
عن الماهية الكلية والتشخص واذا اخذت بقيد التجريد
عن جميع اللواحق تسمى بشرط لا شيء ومجردة وهذا لا توجد في
الخارج والا لحقها الوجود الخارجي والتعين فلم تكن مجردة بل لا
توجد الا في الذهن واعترض بان وجودها في الذهن من العوارض
وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف واجيب بان الذهن يمكنه
تصور كل شيء حتى عدم نفسه اذ لا حجر في التصورات فلا يمتنع
ان يعقل الذهن الماهية مجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية

تصحيح

بان يعتبر معراة عنها و باوه خلطها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر
متصفة ببعضها والمطلقة وهي التي اخذت من حيث هي مع قطع النظر
عن المقارنة والتجرد وتسمى لا بشرط شئ كما تسمى مطلقة وتعمها اى تعم
المطلقة المخلوطة والمجردة فتوجد في الخارج لوجود احد قسيمها فيه
وهي المخلوطة ثم فرع على عدم امكان وجود الماهية المجردة في
الخارج بطلان المثل فقال فبطل المثل التي اثبتها افلاطون فانه
قال يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدى قابل للمتقا
بلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص
المتصفة بالاوصاف المتقابلات واما الازلية والابدية فلان كل
مجرد كذلك ووجه بطلانه انه ان اراد بالفرد معناه المتعارف
وهو معروض التشخص استلزم ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات
المتقابلة في زمان واحد وهو ظاهر الاستحالة وان اراد به الماهية
المجردة استلزم اقتران المجردة بالقيود التي اعتبر تجريدها عنها
وهو ضروري البطلان واجاب الفارابي بانه اشارة الى ان للموجو
دات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب
الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء التالهون من
ان لكل نوع من الانواع الجسمانية المستقلة جوهر مجرد من عالم
العقول يدبره ويدبر اعراضه واجزائه يعبر عنه في لسان الشرع
بملك الجبال وملك البحار ونحوه مع اعترافهم بكونه جزئيات
يقولون انه كلي النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه
على السوية فالاشكال والمثل الافلاطونية غير المثل المعلقة وتسمى
عالم المثال وعالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة
بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام

مبحث المثل الافلاطونية

بل يكون

24

بل تكون الكل تتخصص من الجواهر والاعراض والماهية اما بسيطة في الذهن
والخارج كالنقطة والوحدة والوجود والواجب تعالى او مركبة
فيهما وهي المركبة الخارجية كالسكنجبين او في الذهن فقط وهي المركبة
العقلية كالانسان فانه بسيط في الخارج كما سيأتي وعكسه محال
ولا بد ان تنتهي المركبة اليها اى الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب
امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان مركبا من امور لا نهاية
لها الا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود
البسيط فيه اذ في العدد المتعدد بالفعل ولو كان غير متناهي الواحد
الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ للمتعدد كما
ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه
من غير ان توجد فيه وحدات امتنع متعدد كذلك من غير ان توجد
فيه احاد والاجزاء للماهية اما متداخلة يعني متصادقة وحينئذ
فاما ان يكون التصادق كليا من الجانبين فهما متساويان كا
الحساس والمتحرك بالارادة اذا اعتبر ماهية مركبة منهما او من
احد الجانبين فيكون بعضها اعم مطلقا وحينئذ فالاعم اما
مقوم للاخص كالجسم الابيض اذا اعتبر ماهية مركبة منهما او لا
يكون الاعم مقوما للاخص بل العكس كالحيوان الناطق او جزئيا من
الجانبين فيكون كل منهما اعم من وجه كالحيوان الابيض اذا اعتبر
ماهية مركبة منهما واما متباينة لا تتصادق اصلا كالشئ اذا اعتبر
مع علة من علله الاربع التي هي الفاعل والقابل والصورة والغاية
فاعتباره مع الاول كالعطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضا
فتها الى الفاعل وعلم من هذا التفسير ان الداخل في مفهوم العطاء
هو الاضافة الى الفاعل لا الفاعل لكن لما لم تتعقل الاضافة الا

مبحث الماهية البسيطة والمركبة

تنبيه

يتعقل الفاعل تسامحوا في ذكره وقس عليه نظائره ومع الثاني
كالفطوسة وهي التقعر الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء
بالاضافة الى قابله ومع الثالث كالافطس وهو الانف الذي فيه
التقعير وهو يجري مجرى الصورة من الانف ومع الرابع كالخاتم فانه
خلقة يتزين بها في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من
تلك الخلقة او اعتبر مع معلول له كالخالق مما اعتبر فيه الشيء مقيسا
الى معلوله او اعتبر مع غيرهما اي مع ما ليس بعلة ولا معلول له وهي
اي الاجزاء التي ليس بينها علية ولا معلولية اما متشابهة في الماهية
كاجزاء العشرة التي هي الوحدات المتفقة الحقيقة كما سيجيء تحقيقه
في بحث الوحدة والكثرة او متخالفة فيها والمتخالفة اما عقلية
من حيث التمايز كجزئي الجسم اللذين هما الهيولى والصورة
فانهما متخالفان متمايزان في العقل دون الحس او خارجية يعني
حسية من حيث التمايز كاعضاء البدن وتنقسم ايضا اجزاء الما
هية انقساما ثانيا وذلك لانها اما ان تكون وجودية باسرها
بمعنى ان لا يكون في مفهوماتها سلب وهي حينئذ اما حقيقية كالهيولى
والصورة للجسم او اضافية كالاقرب فان مفهومه مركب من القرب
عليه والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او مختلطة
بعضها حقيقي وبعضها اضافي كالسرموقانه مركب من القطع الخشبية
وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره
يحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية او لا تكون
باسرها وجودية بل بعضها وجودي والاخر عدمي كالقديم فانه
موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي
كالقديم ~~فانه موجود لا اول له~~ ولم يتعرض لما هو عدمي محض كعدم

فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي اقتضاء

اقتضاء الوجود وعدم اقتضاء العدم للامكان لانه غير معقول
فان العدميات لا تعقل الا بالاضافة الى الوجودات فيكون المعنى الو
جودي ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام في الماهية
اعم من ان تكون حقيقية او اعتبارية كما اشرنا اليه واما اذا اعتبرنا
الحقيقية فلا تكون اجزاوها الا موجودة فتكون وجودية قطعا
فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا
باعتبار الحقيقية والاضافية اذ لم يجعل الاضافات من الموجو
دات الخارجية والنسبة قد تمتنع على بعض الوجوه المذكورة
في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساوات
على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة وحدة حقيقية
من امرين متساويين وكالعموم المطلق اذا كان الاعم مقوما
للاخص ثم بعد الاتفاق على ان وجود الممكنات بالفاعل اختلفوا
في ماهياتها فقال المتكلمون مجعولة مطلقا اما البسيطة فلانها
ممكنة والممكن لذاته يحتاج الى الفاعل واما المركبة فلذلك
او لان اجزاءها البسيطة مجعولة وقيل اي قال جمهور الفلاسفة
والمعتزلة الماهيات غير مجعولة مطلقا لامتناع السلب اي سلب
الشيء عن نفسه ولو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن عند عدمه
انسانية ومنع امتناع سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم في الخا
رج مسلوب عن نفسه فاذا ارتفع الجعل في ~~الوقت~~ وقت او دائما
ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية
في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في
الخارج وذلك ليس بكاذب فالكاذب العدولي كقولنا الانسانية
لا انسانية وقيل البسائط غير مجعولة لان المجعولية فرع الاحتياج

مبحث الماهيات غير مجعولة

الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان والامكان لا يعرض للبسيط
اذ الامكان كيفية عارضة للنسبة [illegible] واضافة لا تتصور الا بين
الشيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له واعترض
بانه لا يتعين الجزء في التعدد فلعله اي التعدد باعتبار الوجود فان
البسيط ماهية ووجود فيعرض الامكان للماهية البسيطة با لها
لنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين حتى
يستحيل عروضه للبسيط واعترض ايضا بان ما ذكرتم من عدم
مجعولية البسائط ينفي المجعولية راسا لان البسائط اذا لم تكن مجعولة
لم تكن المركبات ايضا مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسا
ئط لا يقال المجعول انضمام البسائط او وجود الماهية المركبة
منها فلا يلزم مما ذكرنا ارتفاع المجعولية بالكلية لانا
نقول الانضمام او الوجود ايضا له ماهية فهي اما بسيطة
فلا تكون مجعولة او مركبة فيعود الكلام والمركب اما ذات
ان قائم بنفسه فيقوم جزء منه بآخر لما سيأتي من انه لا بد من حاجة صح
بعض الاجزاء الى بعض او صفة ان قام بغيره فهما اي جزءاه يقومان
بثالث ان لم يجوز قيام العرض بالعرض او احدهما يقوم بثالث
والآخر يقوم به اي بذلك الاحد ان جوزناه ونتيجته اي التركيب
لان الاشتراك اي اشتراك الماهيتين في ذاتي والاختلاف اي اختلا
فهما ما جز اي بذاتي آخر كالانسان والفرس اذ يعلم بالضرورة ان ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنهما كانت
مركبة او بعارض هو من لوازم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك
لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمهما فيكون جزءا
وفيه المطلوب لا يثبت التركيب الا بالاشتراك في الذاتي والاختلاف بامر

عارض

عارض او سلب غير لازم لجواز كون الذاتي تمام ماهيتهما كافراد البسيط
تختلف بالتعينات ولا الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي والا
ختلاف بذاتي اذ البسيطان قد يستلزمان صفة ثبوتية او سلبية
ويتمايزان بتمام الحقيقة او بعارض آخر ثبوتي او سلبي وهو ظاهر
ولا بد في الماهية الحقيقية المركبة من حاجة بعض اجزائها الى بعض
اذ لو استغنى كل عن الآخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية
كالحجر الموضوع بجنب الانسان وذلك الاحتياج اما من الجانبين
بلا دور بان يكون احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين كاحتياج
الهيولى الصورة في بقائها واحتياج الصورة الى الهيولى في
تشخصها او من جانب واحد كصورة المعجون وصورة مفتقرة
مفتقرة الى مفرداته وصورة العسكر مفتقرة الى احاده لوجوب
قيام الجزء الصوري بالجزء المادي بخلاف العكس وهذا الكلام
يفيد ان كلا من المعجون والعسكر ماهية حقيقية وهو صحيح
في المعجون فانه لا بد فيه من صورة نوعية فائضة عليه من المبدا الفيا
ض بواسطة المزاج الحاصل فيه بتفاعل كيفيات مفرداته
وتلك الصورة جزء من المعجون محتاج الى الاجزاء الاخر الاخر
بحلولها فيها واما العسكر فانه ماهية اعتبارية والهيئة
الاجتماعية والعارضة له مجرد اعتبار فلا فرق بينه وبين الحجر
الموضوع بجنب الانسان قيل اي قال الحكماء قد ظهر وجوب
حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية
ولا شك ان الماهية المركبة عن الجنس والفصل حقيقة واحدة
كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر وليس ذلك
الاحد الجنس لعدم الاستلزام اي استلزام الجنس الفصل ولو كان

علة له يستلزمه فكان الجنس منحصرا في نوع واحد وكلاهما باطل
فهو اى ذلك لاحد الفصل على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت
في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة وهو عين كل واحد
منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة
منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد
وانطبقت على تمام حقيقة واحدة منه تلك الاشياء فالفصل
علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام
والتحصل اعنى الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة
للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى
بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم
كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل
الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج
والا لتغايرا في الوجود فامتنع الحمل بالمواطاة وكذا توهم كونه
داخلا في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم والا لما صح قولهم
فصل النوع فصل مقوم له مقسم للجنس فلا يتعاكس اى الجنس
مع الفصل بان يكونا لماهية واحدة جزء ان احدهما جنس لها
مشترك بينها وبين نوع ما والاخر فصل لها يميزها عن ذلك
النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا
بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع
الاخر اذ يلزم عليه ان يكون الجنس علة للفصل وقد ابطلناه
واورد ان الحيوان جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا
والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك
بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس

الحال

الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوع الملك والفرس
واجيب بان الملائكة عندهم هي العقول والنفوس العلوية وهي
جواهر مجردة ليس لها كمال منتظر بل جميع ما يمكن حصوله لها بالفعل
فليس لها نطق وحس لا بالقوة ولا بالفعل ولم يتعرض للجن لانهم لا
يقولون بوجودهم واما الجواب على رأينا فهو ان المراد بالنا
طق ان كان هو الجوهر الذي هو مبدأ النطق في الانسان وهو صورته
النوعية او النفس الناطقة فهو ليس مشتركا بين الانسان والملك بل
مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد مفهوم
ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر
من اثار فصله ويجوز اشتراك المتخالفين بالماهية في عارض
واحد ومثله يقال في الجن واما الببغا فليس لها الفصل ولا اثره
بل مجرد المحاكات واجاب ابو البركات في شرح الاداب بان المراد
بالنطق هنا ما يجرى على الجنان لا ما يجرى على اللسان وليس
للملك والجن جنان ولا يجرى على جنان الببغا شئ ولا يتعدد
القريب منه اى الفصل فلا يكون لشئ واحد سواء كان
نوعا او لا فصلان قريبان والا اجتمع على معلول واحد بالذات
علتان مستقلتان ولا يقوم الفصل القريب في مرتبة واحدة
جنسين اذ لو قومهما فاما في نوع واحد او في نوعين والاول
باطل لاستحالة ان يكون النوع واحد جنسان في مرتبة
واحدة لان الجنس عبارة عن تمام الذاتي المشترك بين النوع
وبين ما هية ما فلا تعدد في التمام وكذا الثاني لاستلزامه
تقويم النوعين وسيأتي بطلانه او نوعين والا تخلف عنه
معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الاخر ورد ما قاله

من ان عدم استلزام الجنس للفصل يدل على عدم عليته له بان الموجب
للعلية الحاجة كما صرحتم به فيكون العلة هي المحتاج اليه صادق
بالعلة الناقصة وهي لا تستلزم المعلول وانما المستلزم للمعلول
هي العلة التامة فلعل الجنس علة ناقصة فلا يجب استلزامه
للفصل فلا يلزم اختصاص الجنس علة ناقصة فلا يجب استلزامه
للفصل فلا يلزم اختصاص الجنس في نوع واحد ولا كون الفصول
المتقابلة لازمة لشيء واحد والعام كالحيوان اذا اعتبرناه مع
زيادة محصلة له كالناطق فهو نوع كالانسان اذ لا معنى للانسان
الا الحيوان دخل في طبيعة الناطق وبهذا الاعتبار لا فائدة في حمل
شيء من الحيوان والناطق على الاخر ولا على الانسان واذا اعتبرناه
دونها اي من حيث انه مفهوم غير الزيادة منضم اليها لتحصيل
ماهية الانسان المركبة منهما التي هي غيرهما فكل واحد منهما
جزء لها وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الاخر ولا على الا
نسان واذا اعتبرناه مطلقا اي من غير اعتبار انه الناطق بوجه
كما اعتبرناه ثانيا فهو محمول على الانسان ومعنى الحمل اي حمل الحيوان
مثلا على الانسان بملاحظة الجهتين اي جهتي تغايرهما في
العقل واتحادهما في الخارج فاندفع ما يقال من ان المحمول ان كان
غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة
الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا
يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل
حقيقي والتعين المخصوص للجزئي الحقيقي الموجود
في الخارج كزيد ويقال له التشخص ايضا غير الماهية و
الوجود والوحدة لذلك الجزئي لاشتراكها اي كل من الثلثة بينه وبين

والمحتاج اليه صح

متن التعين

غيره

غيره دونه بصدق وقولنا الكلي ماهية وهو موجود فانه لا يمكن فرض اشتراكه
بين امور متعددة بديهة ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد و
متعين متشخص وان كان التعين والمتعين مفهوما كليا صادقا على الكثرة
وهو غير التميز لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس
الى المشارك ولانه لا يجوز تشخص كل من الشيء بالاخر كما في
الطائر الولود واخص منه لاجتماعهما في الجزئي الحقيقي وانفراد
التميز في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا وهو اي التعين عند
الحكيم موجود في الخارج لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء
الموجود في الخارج موجود في الخارج ورد بان قولك في الخارج
ان جعل ظرفا للجزئية منعنا الصغرى وان جعل ظرفا للوجود منعنا
الكبرى لان الجزء الذهني للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا
في الخارج فالحق انه امر اعتباري يحصل من العوارض التشخصية الموجودة
في الخارج كالكمية والكيفية والوضع والاضافة ونحوها ونقيضي الهذية
وعدم قبول الشركة والتميز عما عداه وكونه ليس غيره ونحوها لا انه
انه موجود للزوم كونه اي التعين على تقدير عدميته عدم مثله كما
زعم الرازي حيث قال لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وهو
ظاهر البطلان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدميا
واما عدما مضافا وحينئذ اما ان يكون عدما للا تعين لعدمي
فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما لتعين اخر فذلك التعين
الاخر فذلك التعين اخر ان كان عدميا فهذا التعين عدم العدم فهو
وجود والتعين الاخر مثله فيكون هو ايضا وجوديا وان كان
ذلك التعين الاخر وجوديا وهذا التعين مثله فهو ايضا وجودي فثبت
ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا هذا خلف فيكون

وجوديا فانه ممنوع بانه لا يلزم من كونه عدميا ان يكون
عدميا اذ العدمي ما ليس ثبوته لموصوفه بوجوده في الخارج
كالمعقولات الثانية فان ثبوتها لموصوفها بوجود ها له في
الذهن لا في الخارج فهي عدمية ولا شك انها ليست نفس العدم ثم
اعلم ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين كما استفيد من قوله لانه
جزء المعين انما هو بحسب الذهن فقط واما في الخارج فالماهية والتعين
متحدان بها ذاتا وجعلا ووجودا كالجنس مع الفصل فليس في
الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التعين
حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل
ليس هنالك الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل
يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى
الجنس والفصل والمتكلم اذ ظنه اي التعين متميزا عنها اي الماهية
في الخارج على تقديره وجوده فيه منع وجوده فيها فيه للزوم الدور
فانه لو كان موجودا فيه لكان انضمامه الى الماهية موقوفا على تميزها
وتميزها موقوف على انضمامه لها ومنعه ايضا للزوم التسلسل فانه لو كان
موجودا لكان متعينا فيشارك التعينات في كونه تعينا ويمتاز عنها بتعين
آخر وننقل الكلام اليه ومنعه ايضا اذ قيل في الاستدلال على عدميته
ان علل التعين على تقدير وجوده في الخارج بالماهية بان تكون مقتضية
لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر
نوعها في شخصها الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها دون لم يكن
ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف
المعلول عن علته المستلزمة اياه والا اي وان يعلل التعين بالماهية
فلا يعلل بما يحل فيها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها

للزوم

فلو علل

فلو علل تعينها بما حل فيها از دادا ولا يعلل بما ليس حالا فيها ولا محالا لها
مباين لها نسبته الى كل التعينات سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين
شخص دون آخر ولا التعين من ماهية دون اخرى ولا يعلل بالقابل
الذي هو الماهية وهو معروض ضاف العروض مادتها في الجسم ومتعلقها
في النفس لانه لو علل به وتعدد التعين بالقوابل اي بسبب تعددها بالذات
تارة كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف
القابلة للصور الانسانية وبسبب ما يكتنفها من الاعراض اخرى
كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها
استعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك ولذلك تعدد
اشخاصها فيها ولم يلزم انحصار نوع الماهية في شخصها لنقلنا الكلام
اليه وقلنا ان كان تعين قابل آخر فلا بد ان يكون لغيره للقابل الآخر
بقابل آخر وهلم فيلزم التسلسل في القوابل او يلزم
انحصارها اي ماهية القابل في التشخص ان كان تعينه بماهيته
او لوازمها فقد ظهر ان المتكلم ما نفى وجود التعين في الخارج
الا لظنه انه لو كان كذلك لكان زائدا على الماهية في الخارج
منضما اليها فيه واذ قد تبين ان الحكماء انما يقول بالزيادة
ذهنا فقط فالخلف لفظي ثم لما فرغ عن مباحث الماهية وما
يعرض لها في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها
بالقياس الى الوجود فقال تصورات الوجوب والامكان والامتناع
وكذا ما اشتق منها ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب
اصلا يعرف هذه المفهومات الا يرى ان كل عاقل يعلم ان الانسان
يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك
من موارد الاستعمال وتعريفاتها دورية وكذا ما اشتق منها فان من

مبحث الوجوب والامكان

عرفها كل واحد من الثلثة اما باحد الاخرين و بسلبه اذا لم يرد
على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل
له فما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له
فما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او لا يمتنع وجوده
ولا عدمه فقد اخذ كل من الثلثة في تعريف الامر وبعد اشتراكها
في كونها ضرورية اعرفها اقربها من الوجود الذي هو اظهر
المفهومات واجلاها وهو الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض
الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان
والامتناع بالوجود اولى من العكس وانما كان الوجوب
اقرب الى الوجود لانه تأكد الوجود واما الامتناع فهو مناف
للوجود والامكان ما لم يصل الى حد الوجود لم يقرب الى الوجود وما
هو الاقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره وقد تكون هذه
الثلثة جهات للقضايا ان نظرنا الى ذواتها لانها حينئذ كيفيات
لنسبة المحمول الى الموضوع ولا يصح بهذا الاعتبار ارادتها هنا لان
المبحث غيرها وذلك لان المبحوث عنه هنا هذه الثلثة من حيث
انها كيفيات لنسبة محمول مخصوص هو الوجود الى الموضوع فتكون
اخص من الجهات والاخص غير الاعم والا اي وان لم تكن هذه
غير جهات القضايا بل كانت عينها فلوازم الماهيات كالزوجية
للاربعة واجبة الوجود لذواتها وليس كذلك بل هي واجبة الحمل
على الاربعة وهي اي هذه الثلثة والقدم والحدوث اعتبارية لا
وجود لها في الخارج والا بان وجد الوجوب مثلا في الخارج فان
كان ممكنا والواجب ما يجب به فاولى ان يكون ممكنا هذا خلف وان
كان واجبا كان له وجوب اخر وتسلسل وكذا اعتباري كل ما

تكرر

لا نكرر نوعه سواء كان هذه المذكورات او غيرها اي كل نوع انه
كان بحيث اذا تحقق فرد منه اي فرد كان موجود وجب ان
يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين
مرة على انه حقيقته فيحمل عليه مواطاة او مرة على انه صفته فيحمل عليه
اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم
التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا كالقدم
فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا لكان حادثا فيكون
الموصوف به ايضا حادثا فيلزم حدوث القديم وكذا اعتباري كل
ما سبق من الصفات الوجود اي وجود عين الموصوف كالذاتية
والعرضية والاولى ان يقول كما قال في المواقف وكذا كل ما لا يجب
تأخره عن الوجود ليشمل الوجود والحدوث وقيل الثلثة سوى
الامتناع وجودية اذ نقيضها كاللاوجوب عدمي اي عدمي لصدقه على
المعدوم بل على الممتنع والا ارتفع النقيضان وليتحققها اي الثلثة
سوى الامتناع في نفسها سواء وجد فرض من عقل او لا يوجد فرض
اصلا فان الواجب واجب في نفسه ولو فرض عدم العقول كلها
ولان هؤلاء كالاو هو يعني ان قوله امكانه لا اي عدمي مثل قولنا
لا امكان له فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا ونقضت
هذه الادلة الثلثة بالامتناع اذ هي جارية فيه مع الاتفاق على عدميته
وحلها ان محالية ارتفاع النقيض بمعنى خلو شيء عنهما لا بمعنى خلوهما
عن الوجود وان اتصاف الشيء لصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي
وجودها في الخارج وان معنى امكانه لا اتصافه بصفة عدمية ولا
امكان عدم اتصافه بها والوجوب الذاتي ينافي الوجوب الغيري
اذ لو كان الواجب لذاته ويناف ايضا التركيب والا بان كان الواجب

واجب لغيره ايضا للزوم من ارتفاع الغير ارتفاعه
فلم يكن واجبا لذاته وينافي ايضا التركيب والا بان كان الواجب
لذاته مركبا احتاج الى جزئه وهو غيره فيكون ممكنا وينافي ايضا
لزيادته اي زيادة الوجود على ماهية الواجب لو ثبت اي وجد
الوجوب في الخارج احتاج الى الماهية له والا بان كان زائدا على الماهية
تقدير وجوده في الخارج احتاج الى الماهية لقيامه بها فكان ممكنا معلولا بنفس
ماهية الواجب اذ لو علل بغيرها احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة
لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هذا خلف واذا كان معلولا بها فيجب
بوجوب علته اذ ما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها فيلزم وجوب الماهية
قبل وجودها وينافي ايضا الشركة والا بان كان مشتركا بين اثنين متمايزا
بتعين فتركبا والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم لاثبات في الوجوب
الذاتي وجوب صفاته اي الواجب به اي بالواجب ولا يلزم احتياج
الواجب الى الغير لان صفاته ليست غيره والامكان محوج الى التسبب
اي الامكان علة احتياج الممكن في وجوده الى المؤثر ضرورة فان
الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كون الامكان
محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن
يرجح احدهما على الاخر والحكم بعد تصور الطرفين ضروري تحكم به الصبيان
الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما
على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بداهة
واورد عليه انه لو احوج الامكان الممكن في وجوده الى المؤثر لاحوج
اليه في عدمه والتالي باطل لان العدم نفي محض فلا يصح تأثير الشيء واجيب
بان العدم ان لم يقبل الترجيح والتأثير منعنا الملازمة وان قبل الترجيح
والتأثير فلعدم العلة فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان

العلة

العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما وحينئذ لا نسلم بطلان
التالي واوردنا بانه يلزم من جواز استناد العدم الى العدم جواز استناد
الوجود الى العدم وجواز استناد الوجود الى العدم ينفي الحاجة
الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع واجيب
بانه لا يلزم من جواز استناد العدم الى العدم جواز استناد الوجود
الى العدم للضرورة العقلية الفارقة بينهما فانها تحكم بجواز الاول
وامتناع الثاني فلا يصح الملازمة واوردنا ان احتياج الممكن الى
مؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن
تأثير شيء لكنه غير معقول اذ التأثير في الوجود مثلا اما حال وجود
الممكن وهو تحصيل الحاصل او حال العدم وهو جمع للنقيضين واجيب
بان الايجاد للموجود كالحدوث للصفات الحادثة كهذه السخونة فنجري
دليلكم فيه ونقول حدوثها اما حال وجودها وفيه حصول الحاصل
او حال عدمها وفيه ونقول حدوثها اما حال اجتماع النقيضين
فحدوثها محال وانه سفسطة لان حدوثها بديهي محسوس
فانتقض دليلكم قطعا والحل انا نختار ان الايجاد
للموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التأثير زمانا
وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المستحيل ايجاد
ما هو موجود بوجود قبل الايجاد فانه يحصل لما كان حاصلا وقبل هذا
التحصيل والتأثير في الممكن حال وجوده ليس هنا اما في ابتداء
الوجود بل هو حاصل ولو في حال البقاء اي بقاء الممكن ولما ورد على تأثير
المؤثر في الممكن حال البقاء ان الحاصل بذلك التأثير ان كان نفس الوجود وانه
حاصل قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل امرا متجددا لم يكن ذلك
المؤثر مؤثرا في الباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء

بل مؤثرا في الاخر والفرض انه مؤثر في الباقي هذا خلف اجاب عنه مفسرا
معنى تاثير المؤثر في الممكن حال بقائه بقوله اي دوامه اي البقاء لدوامه
اي المؤثر كما كان وجوده اولا من وجوده فليس تاثير المؤثر بهذا المعنى
تحصيلا للحاصل او تحصيلا لامر متجدد فان سمي هذا المورد الدوام متجددا
لانه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول
التاثير في دوام الوجود الحاصل ولا في امر متجدد وهو وجود متجدد اي
وانتم تقولون لا تاثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد هو دوام
فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد ماذا وليس المحوج
للممكن الى السبب هو الحدوث ولا شطره اي شطر المحوج هو الحدوث
بان يكون المحوج هو الامكان والحدوث ولا شرطه اي شرط المحوج
هو الحدوث بان يكون المحوج هو الامكان والحدوث شرطه لتاخر
اي الحدوث ~~بان يكون المحوج~~ عن علة الحاجة لانه مسبوقية الوجود بالعدم
فيكون صفة للوجود فيتاخر عنه لان الصفة متاخرة عن الموصوف والوجود
متاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علة الحاجة فيلزم على تقدير
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع
على التقدير الاول وخمس على تقدير الثاني لان جزء العلة مقدم عليها
ولا طرف من طرفي الممكن اللذين هما الوجود والعدم اولى به لذاته فان
قلنا البحث لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى
ذاته فلو تصور حينئذ ان يكون اولى به لذاته والا لم يكن هناك تساو قلت
الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل
منها انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه كذلك كالممتنع
وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى
بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى

حد الوجوب فلذلك قال والا بان كان احد طرفيه اولى به لذاته
فان امتنع الطرف المرجوح بسبب هذه الاولوية صار الممكن واجب
الوجود لذاته او واجب العدم لذاته وان لم يمتنع فان وقع بلا علة
لزم منه محال لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح
اولى وان وقع بعلة وسبب احتاج ثبوت الاولوية للطرف الاولى
الى انتفاء سبب الاخر وهو الطرف المرجوح بلا تكون تلك الاولوية
لذاته فقط بل مع انضمام ذلك الانتفاء اليه والمفروض خلافه
وفيه بحث اذ لقائل ان يقول فيكفي في الوجود عدم سبب العدم ولا
يغني عن وجود المؤثر وللمجيب ان يقول سبب العدم عدم فعدمه وجود
ويحصل المطلوب وقيل العدم اولى بالموجودات السيالة اي غير
القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها
لجاز بقاؤها وترتب الوجود على البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء
لا تقتضيها المقتضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتهما الى
اصل الوجود والعدم اذا عرفت ان الممكن محتاج الى العلة المؤثرة في وجوده
وان اولوية الوجود الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب
غير كافية في وجوده فيعرضه اي يعرض للممكن وجوب سابق على وجوده
يمتنع عدمه والا جاز اجتماع النقيضين ويعرض له وجوب لاحق بشرط
المحمول فان الممكن موجود بالضرورة ما دام موجودا ولا ينافيان
الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كونه علة موجودة
وكذا عن كونه موجودا وقس عليه حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين
احدهما من عدم علته وجوده والثاني من عدم وهو اي الامكان
لازم للماهية الممكنة والا ارتفع الامان عن الضروريات او يجوز حينئذ
خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا كان نحلوها عنه بزواله

مبحث القدم

عنها او ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان تخلوها عنه بحدوثه لها بعد
ما لم يكن والقدم للممكن يمنع تاثير الفاعل المختار فيه لسبق القصد الى
ايجاده فيكون مقارنا لعدم الممكن لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع
بديهة لا يمنع قدم الممكن تاثير الفاعل الموجب فيه اتفاقا فيهما
لان الحكماء لو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند
اليه والمتكلمين لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناد
القديم اليه فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا
اليه تعالى اتفاقا عائدا الى كونه موجبا او مختارا وللمناقشة فيهما مجال
اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي لان سبق الايجاد قصدا
على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان الثاني سبق بالذات
فيجوز مثله في الاول ولا فرق بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء
القدم ولا نسلم ان سبق القصد الى الايجاد على الايجاد يقتضي مقارنة
القصد لعدم الممكن اذ يجوز ان يكون تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما
للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل
وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم
يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فانه يتوقف
وجودا لاثر بعده على صرف القدرة والاسباب والالات قال
في المقاصد فما نقل في المواقف عن الآمدي فلم يوجد في كتاب الافكار الا ما
قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا
مستندا الى الواجب تعالى ويكون معه في الوجود لا تقدم الا بالذات
كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب تعالى
مختارا او موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب

على دفع

على دفع السند قائلا لا نسلم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان
لامر خارج واما استناده الى الموجب فمنعه الرازي لان تاثيره فيه اما حال
بقائه وفيه ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه فيكون حادثا وقد فرض
قديما واجاب في المقاصد بان الممتنع ايجاد الموجود بوجود حاصل
بغير هذا الايجاد وهو غير لازم ويثبت القدم لذات الله تعالى
اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويثبت لصفاته ايضا عند الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله تعالى صفات موجودة قديمة
قائمة بذاته والمعتزلة وان انكروا لفظا ان الوصف بالقدم ما سوى
الله تعالى سواء كان صفة له او لم يكن فقد قالوا به معنى فانهم اثبتوا له
تعالى الموجودية والحيية والعالمية والقادرية واثبت ابو هاشم عليه
لهذه الاربعة ومميزة للذات وهي الالوهية فلزمهم تعدد القديم مع
تحاشيهم عن اطلاق القديم على غيره تعالى كذا قال الرازي وفيه نظر لان
القديم موجود لا اول له وهذه احوال لا توصف عندهم بالوجود
فلا تكون قديمة لا يثبت القدم لغيرهما اي غير ذاته وصفاته تعالى
وجوزه الحكماء على تفصيل ياتي في مبحث حدوث العالم واحتج المعتزلة
على نفي الصفات القديمة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعا
والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات قديمة سموها
اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف من اثبت سبعة او اكثر والجواب
انه انما كفرت النصارى لانهم وان لم يسموا الاقانيم ذوات
فقد قالوا بانتقالها حيث صرحوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح عليه السلام
والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبت اقنوم الحرنانيون
فرقة من المجوس منسوبة الى رجل يقال له حرنان للباري تعالى والنفس
الشاعلة للارواح البشرية والسماوية وهما حيان عالمان فاعلان

بحث الحدوث

الباري فاعل لهذه العالم في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير
والتصرف والهيولى وهي منفعلة القابلة للصور وليست فاعلة
والدهر اي الزمان والفضاء اي الخلاء وهما لا فاعلان ولا منفعلان
والثلثة لا حية ولا عالمة والحدوث للحادث المسبوقية اي مسبوقية
وجوده بالعدم سبقا زمانيا لامتناع اجتماع العدم السابق مع
الوجود اللاحق لا ذاتيا لان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة
له او جزء العلة وقيل اي قال الحكماء حدوث الحادث مسبوقية وجوده
ذاتيا بالغير وهو العلة فيكون الحادث عند الحكماء اعم منه عند المتكلمين
لاختصاصه بالحادث الزماني وشموله الاول للقديم بالزمان
ايضا فان كل ممكن مسبوق بعلة مسبقا ذاتيا يجامع فيه اللاحق
السابق قالت الحكماء والحادث الزماني يستدعي مادة
اي محلا واما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان
الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا
وقد تفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق متقوم
عليها هي اي تلك المادة محل امكانه اي امكان الحادث ولما كان المتبادر
من امكان الحادث امكانه الذاتي الذي هو عدم اقتضاء ماهيته وجوده
وعدمه وكان غير مراد هنا فسر بقوله اي امكانه الاستعدادي وهو
امر موجود من مقولة الكيف وانما كان امكانه الاستعدادي مغايرا
للامكان الذاتي اذ امكانه الاستعدادي يتفاوت قربا من وجود
الحادث وبعدا عنه فان استعداد النطفة للانسان اقرب من استعداد
العناصر له والامكان الذاتي عدم صرف لا يتصور فيه ذلك ويستدعي
مدة بها تقدم عدم على وجوده فانا لا يجامعه وبها ايضا تعاقب
استعداداته فان بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع

المتقدم

المتقدم فيه المتأخر وكلاهما تقدم زماني ثم الوحدة والكثرة تغاير
ان الوجود والماهية او الوجود والماهية يقبلانهما اي كل منهما يقبل كلا
من الوحدة والكثرة فلو كان الوجود والماهية نفس الوحدة فما قبل
الكثرة او نفس الكثرة فما قبل الوحدة واختلف في وجودهما اي الوحدة
والكثرة متقابلة اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة
لكنها ليست ذاتية لان اتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا
وهما لا يعرضان لموضوع واحد بالتشخص كون موضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء للكثرة ولان الوحدة متقدمة
وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها ويمكن تعقل الوحدة
بدون الكثرة فلا تضايف بينهما لان المتضايفين متكافئان لا
تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وهي مقومة للكثرة فليس
بينهما تقابل العدم والملكة او السلب والايجاب او الضدين لان كل
من الثلثة لا يقوم الآخر بل تقابلهما لاضافة عرضت لهما وهي
المكيالية والمكيلية فان الواحد مكيال للعدد وعاد له والعدد مكيل
بالوحدة ومعدود بها والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا
وبالعكس فلذلك ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة
والا لكان مكيالا من حيث انه مكيل وهو محال لان المكيالية والمكيلية
متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين
عارضيهما تقابل التضايف بالذات ويقوم العدد بوحداته التي مبلغ
جملتها ذلك العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء الماهية وليس
لها جزء سوى الوحدات فمن قال من ان وحدات كل عدد
اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهر بل
الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع
منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة

لموضوع واحد بالتشخص كون موضوع الوحدة جزء لموضوع صح

بحث تقوم العدد بالوحدة

عارضة للواحدة لعد اجتماعها لا بمجموع اعداد كائنة فيه فليست العشرة مثلا مركبة من ثلثة وسبعة ولا من اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد ولان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الى سبعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشىء عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقويمها فتستغنى به عما عداه والواحد اما شخصى ان لم يقبل القسمة الى الجزئيات بان يكون تصوره مانعا من حمله على كثيرين سواء قبلها الى اجزاء او لم يقبلها اصلا ويقال له الواحد بالشخص ايضا وهو اى الواحد الشخصى على قسمين احدهما واحد حقيقى مثل الوحدة والنقطة والمفارق المتشخصات ان لم تقبل القسمة اصلا والفرق بين الثلثة ان الواحد الحقيقى ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الواحدة المتشخصة وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع اى قابلا للاشارة الحسية وهو النقطة المتشخصة اولا وهو المفارق المتشخص وقيد بالمتشخصات لان مفهوم كل منهما واحد نوعى وافراده واحد بالنوع والثانى واحد غير حقيقى ان قبلها الى الاجزاء وهو على قسمين احدهما واحد بالاتصال ان قبلها اجزاء متشابهة فى الحقيقة وهو الكم والجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يلتقيان عند مشترك كضلعى الزاوية ولجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الاخر سواء كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء

بحث الوحدة

السلسلة

السلسلة والثانى واحد بالاجتماع ان قبلها الى اجزاء متخالفة بالحقائق كالشجر بالواحد المتشخص واما غيره اى غير شخصى وهو كثرة له جهة وحدة اما ذاتية لها وهى اما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو فى الانسانية والانسان واحد نوعى او جزؤها المقول فى جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس فى الحيوانية والحيوان واحد جنسى او فى جواب اى شىء هو فى جوهره وهو الواحد بالفصل كوحدة زيد وعمرو فى الناطقية والناطق واحد فصلى او عارضة لها وهو الواحد بالعرض سواء كان ذلك العارض موضوعا لها بالطبع كما يقال الكاتب والضاحك واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليها وخارج عن ماهيتهما وهو موضوع عليها بالطبع او كان محمولا عليها بالطبع كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان الابيض محمول عليها بالطبع وخارج عنهما او غيرهما اى غير الذاتية والعارضة بان لا تكون محمولة عليها اصلا وقد يسمى الواحد بالنسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة واحدة فى التدبير فان التدبير ليس ذاتيا ولا عارضا لشىء منهما بل هو عارض للنفس والملك وهو اى الواحد مشكك فى افراده لا مشترك لفظى ولا متواطى فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وهو اولى من الواحد بالنسبة والحقيقى اولى من غيره والواحدة من اقسام الحقيقى اولى من غيرهما واذا كان مشككا فتخالف احكامه اى فيجوز ان تختلف احكام وحدات افراد الواحد لاختلافها

بالحقيقة فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال فما هو كما وجودى كالوحدة
الاتصالية والاجتماعية ومنها ما هو اعتبارى محض فلا يلزم من
وجوديه الوحدة تسلسل في الامور الموجودة لجواز الانتهاء
الى وحدة اعتبارية ومنها ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة
الانسان ومنها هو نفس الماهية كوحدة الواحدة فانها واحدة
بذاتها لا بوحدة زائدة عليها وايضا الواحد بالاجتماع اما تام وهو
المشتمل على جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف و
الكمالات كخط الدائرة فان الزيادة عليه ممتنعة ثم هو اما طبيعى
وهو ما تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشئ الواحد او صناعى وهو
ما تكون وحدته الصناعة كالبيت الواحد او وضعى وهو ما تكون
وحدته بحسب الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة
عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس لتسمونها
درهما واحد سواء كانت متصلة او منفصلة والخمسة منها
لا واحدا وان كانت متصلة او لا يكون تاما ويسمى بالناقص كا
الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكنة ابدا واعلم ان تقسيم الواحد
بالاجتماع الى التام وغيره ليس في المواقف وانما هو في المقاصد وكان
على المضعف ان يذكره عند ذكر الواحد بالاجتماع كما لا يخفى
واسما انواعه اى الاتحاد كائنة بحسب ما فيه الاتحاد فهو في النوع
مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكم عددا كان او مقدارا مساواة
وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في
بنوة بكر وفي الشكل مشاكلة كاتحاد جسمين في التكعيب وفي
الوضع موازاة ومحاذاة كاتحاد محدبى كل فلك ومقعره بمعنى عدم
اختلاف البعد بينهما وفي الاطراف مطابقة كطاسين اطبق طرف

احدهما

سنة ١٢٧٩ امر ٣٧

احدهما على طرف الاخر والاثنان غيران الاثنينية تستلزم
التغاير هذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم
غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين
بغيرين بل الغيران موجودان يخرج عنه العدمان والعدم مع الوجود
والمعدومان والمعدوم مع الموجود والاحوال عند من اثبتها من
الاشاعرة بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف بها
ما ذكر جاز انفكاكهما اى انفكاك كل منهما عن الاخر في حيز او عدم
ذكره ليشمل المتحيز وقيد بجواز الانفكاك من الجانبين لان
الموجودين اللذين لا يقبلان الانفكاك من الجانبين لا يكونان
غيرين كالجزء مع كله والصفة مع موصوفها لان الصفة والكل وان
انفكا عن الموصوف والجزء في العدم بان يعدما ويوجد الموصوف
والجزء لكن العالم العكس غير جائز ويرد على عكس التعريف البارى
تعالى مع العالم فانه يمتنع انفكاكه عن العالم في الجزء وفي العدم
لاستحالتهما عليه وان جاز العكس فلم يجز الانفكاك بينهما من
الجانبين فيخرجان من تعريف مع انهما غيران واجيب بانه يكتفى في التعريف
بالانفكاك من جانب واحد فالتعريف منعكس ورد بانه لا يكفى الا
نفكاك من جانب واحد فالتعريف منعكس ورد بانه لا يكفى
اذ لو كفى لم يكن التعريف مطردا لدخول الصفة مع
الموصوف والكل مع الجزء فيه حينئذ مع انهما ليسا غيرين لا يرد على
طرد التعريف المضافان كالابوة والبنوة فانهما وان امتنع
الانفكاك بينهما من الجانبين في العدم لكنهما غير موجودين لان النسب
والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم وقيل في الجواب
عن الايراد على عكس التعريف المراد جواز الانفكاك من الجانبين

فى علم ان يكون قولنا فى علم بل قوله فى خير او عدم ولا شك انه
يمكن العلم بوجود البارى بدون العلم بوجود العالم وكذا العكس
ولذلك يحتاج فى العلم بوجود البارى بعد العلم بوجود العالم الى برهان
فكانا غيرين فكان التعريف منعكسا وخرج الموصوف مع الصفة والجزء
مع الكل فان الموصوف والجزء وان لم امكن العلم بوجودهما بدون العلم
بوجود الصفة والكل لكن العكس ممتنع فكان مطردا ولا يتحد اثنان
ضرورة فان التغاير بين الهيئتين وبين الهويتين وبين الماهية والهوية
ذاتى فلا يعقل زواله وهذا الحكم مع وضوحه ربما ينبه عليه فيقال لهما
الاثنان ان بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعد اثنان متغايران
كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد او لم يبقيا بعد الاتحاد بل عدما وحدث
امر غيرهما فلا اتحاد بينهما ايضا بل عدما وحدث امر ثالث غيرهما او لم
يعدما بل عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود
والا لكان موجودا ومعدوما معا وهما اى الاثنان عند اهل الحق
من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما اما متساويان وهما موجودان يشتركان
فى جميع الصفات النفسية وهى ما لا يحتاج فى وصف الشئ به الى تعقل امر زايد
عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية والحيوانية والناطقية
للانسان ويقابلها الصفات المعنوية التى يحتاج فى الوصف بها الى العقل
امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وقيل اى قال اكثر المعتزلة
المتماثلان موجودان يشتركان فى اخصها اى اخص الصفات النفسية
كالناطقية للانسان ورد بانهم ان ارادوا الاشتراك فى الاخص دون
الاعم فمحال لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم وان ارادوا الاشتراك فيها
فما ذكرناه صريح فى التعميم والكون الصفة النفسية ما يثبت للشئ
لذاته لا لمعنى زائد عليها فالتماثل ايضا صفة نفسية لانه امر ثابت بين

الذوات

الذوات لانفسها ليس لمعنى زائد عليها خلافا للمثبتى الاحوال منا كالقاضى
فانه تردد فى كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رايه بالاحوال
اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذوات فقال انه تارة انه زائد
عليها ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الاحوال
اللازمة وقال اخرى انه منها ويكفى فى اتصاف الشئ بالتماثل تقديرا
لغير فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بامر موجود مغاير
لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا وانما
تقديرا فلا يضر والمتماثلان اذا كانا من قبيل الاعراض لا يجتمعان عند
الاشعرى خلافا للمعتزلة فانهم جوزوه مطلقا الا شرذمة منهم فانهم
منعوه فى حركتين متماثلتين فى محل واحد كحركة حجر الى المركز مع تحريك
فاسوله اليه والا بان اجتمعا فى محل لم يتمايزا بالماهية ولا بالعوارض ايضا
لان الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة
ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كانت
العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما حينئذ اصلا فلا اثنينية
فلا تماثل لانه فرع الاثنينية وايضا لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان
يجتمع علمان نظريان بشئ واحد لانهما متماثلان فاذا قام بالشخص علم
نظرى بشئ جاز يقوم به ايضا علم نظرى آخر بذلك الشئ وهو محال
اذ فى اجتماع علمين نظريين يلزم النظر فى المعلوم وهو تحصيل الحاصل
واستدل المجوزون بان الثوب يغمس فى الصبغ فتعاوم كدرة ثم كهبة
ثم سواد ثم حلوكة وليس هذا الاختلاف فى كونه بحسب تكرير الغمس
الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعتا و
السواد كهبتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين ورد بان
اشتداد السواد ليس به اى ليس بسبب اجتماع المثلين بل كل واحد من

هذه الالوان مخالف للاخرى في الشدة والضعيف فهي اضداد
تتوارد على الثوب بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور
اجتماعها الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم
ان فيه اجتماع لونين متماثلين وفي اطلاق الضدين عليهما اي على المثلين
عند من لا يجوز اجتماعهما خلاف فقيل يطلق لانهما لا يجتمعان
والحق عدم عدم الاطلاق لان عدم اجتماعهما عنده ليس لتضادهما
بل لان اجتماعهما على تقدير جوازه غير واجب فيجوز زوال احدهما
عن المحل ويلزم منه جواز حلول ضده بدله وهو ضد للمثل الباقي فيلزم
اجتماع الضدين وايضا المتماثلان قد يكونان جوهرين فلا يندرجان
تحت معنيين لما اخذ جنسا في تعريف الضدين واما ضدان وهما
معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فقولنا
معنيان يخرج عنه العدم والوجود والعدمان فانها ليست
من قبيل المعنى الذي يرادف العرض والقديم والحادث فان القديم القائم
بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا والجوهران والجوهر والعرض
وهو ظاهر وقولنا يستحيل اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة
فانهما يجتمعان فلا تضاد وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بان هذا الشيء
متحرك والعلم بانه ساكن في ان واحد فان هذين العلمين وان امتنع
اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وانما
تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما
وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس
لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما
متنافيين بالذات وقولنا من جهة واحدة احتراز عن خروج العلم
والجهل المركب فانهما ضدان عندنا كما سياتي مع انهما يجتمعان في محل

واحد

واحد وهو النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة
الى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة الى كتابته مثلا ووجه افادة هذا
القيد الادخال انه وقع في خبر معنى النفي وهو قيد للمنفي فيفيد تعميم
الحد وادخال شيء فيه ولم يشترط المعتزلة اتحاد المحل كالعلم بالشيء
والجهل بذلك الشيء فانهما يقومان بجزئين من القلب وهما متضادان
والا لاتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا
اذ الصفة التابعة للمجموع كالعلم والجهل اذا قامت بجزء منه ثبت حكمها
كالعالمية والجاهلية لمجموع ذلك الشيء عندهم بل لم يشترطوا المحل
ايضا كارادة الله وكراهته فانهما صفتان حادثتان لا في ذاته لامتناع
قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما
متضادتان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها
معا للشيء الواحد اذا عرفت ان الضدين معنيان فلا تضاد في الافعال
بمعنى التاثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها ولا تضاد في الاحكام
كالحل والحرمة في الافعال فانهما صفتان اعتبارية راجعة عندنا الى
موافقة الشرع ومخالفته واما متخالفان اي ما عداهما اي المثلين والضدين
فهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ~~فالضدان~~
ولا يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة كالسواد والحلاوة
وقيل المتخالفان غير المثلين فهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات
النفسية فالضدان قسم منهما وقال الحكماء المتقابلان هما لا يجتمعان
في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة وهما اما وجوديان
فان عقلا مقايسة بان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فمتضا
يفان كالابوة والنبوة والا بان امكن تعقل منهما وان لم يعقل الاخر
فضدان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد

والبياض دون السواد والحمرة وقد يلزم احدهما هى احد الضدين
حال كونه معينا كالبياض للثلج ومبهما كالاحد الدائر بين
الحركة والسكون للجسم المحل او لا يلزم لاحد المحل معينا ولا
مبهما اما مع اتصافه بوسط معبر عنه باسم وجودى كالمز المتوسط بين الحلو
والحامض او لسبب الطرفين كما يقال لاعادل ولاجائر لمن اتصف
بحالة متوسطة بين العدل والجور وايضا اما ان يكون توارد الضدين
على المحل مع امكان التعاقب اى تعاقبهما بحيث لا يخلو عنهما مقابل بعدم
احدهما عنه ويوجد الاخر فيه فى ان واحد كالسواد والبياض او لا يكون
مع امكان التعاقب كالحركتين الصاعدة والهابطة ان قلنا يجب ان
يكون بينهما سكون كما هو المشهور وهما اى الضدان حقيقيان ومشهور
بان فالحقيقيان نوعان لا اكثر الجنس اخير فلا وتضاد بين جنسين كا
الفضيلة والرذيلة او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة
الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما
جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد
والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون ومن جنسين كالشجاعة والتهور
والجبن فان الاول داخل تحت الفضيلة والاخيرين تحت الرذيلة ويلزم من
هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض والاخر
هو الحمرة واما المشهوريان فلا يشترط فيهما شئ من ذلك واما احدهما
اى المتقابلين عدم للاخر فان اعتبر محلهما مستعدا للوجود الذى هو
الاخر بتشخصه مطلقا كالعمى لزيد او فى الوقت الذى اعتبر نسبة المتقابلين
اليه كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن شانه فى ذلك الوقت ان يكون
ملتحيا يقال الكوسج للامرد الذى ليس من شانه اللحية فى ذلك
الوقت او نوعه كالعمى للاكمه فانه مستعد للبصر بنوعه وهو الانسان

اوجنسه

اوجنسه القريب كالعمى للعقرب فانها مستعدة للبصر بجنسها القريب
وهو الحيوان والبعيد كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل
فانه قابل للحركة الارادية بجنسه البعيد وهو الجسم
فعدم وملكة حقيقيان او اعتبر مستعدا للوجود بتشخصه
لا مطلقا بل حينئذ اى فى الوقت اعتبر نسبة المتقابلين اليه فقط
فمشهوريان فالحقيقى من العدم والملكة اعم من المشهورى عكس
الضدين والا اى وان لم يعتبر محلهما مستعدا للوجود فسلب
وايجاب ~~والا اى وان لم يعتبر~~ كالانسان واللاانسان وتقابلهما
اى السلب والايجاب بالذات لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر
الى ذاتيهما واما غيرهما فانما واحديثيت التقابل فيه لان كل واحد
منهما مستلزم لسلب الاخر ولولا هذا لم يتقابلا والسلب والايجاب
اذا نقلا الى الحكم والقضية يقتسمان الصدق والكذب بان يكون
احدهما صادقا والاخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم
يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف
سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيه المتقابلان لعدم المو
ضوع او الخلو عنهما اذا حمل الاعمى والبصير او الاسود او الا
بيض او الاب والابن على العنقاء او على العقل ثم العلة اما جزء
للمعلول كالسرير فان كان المعلول به بالفعل كالهيئة للسرير فصورة
او كان المعلول به بالقوة كالخشب له فهو مادة وطينة وعنصر وقابل
وهيولى واسطقس باعتبارات فتسمى مادة وطينة باعتبار
توارد الصور المختلفة عليه وقابلا وهيولى باعتبار استعداده لذلك
وعنصرا باعتبار ابتداء التركيب منه واسطقسا باعتبار انتهاء
التحليل اليه وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتغير

بحث العلة

[illegible]

الاخر وهما اي كل من الصورة والمادة علة للماهية داخلة في قوامها
كما انها علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتخصيصهما باسم علة للماهية
تمييزا لهما عن الباقين المشاركين لهما في علية الوجود واما الخارج عنه
فان كانت به المعلول كالنجار له ففاعل او كان لاجله المعلول كالجلوس على السرير
فهو غاية وهي اي الغاية معلولة خارجا وان كانت علة في الذهن
وتختص الغاية بالقادر المختار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية
وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وكل واحدة من هذه
العلل الاربع علة ناقصة وجميعها علة تامة والشخص لا يعلل بعلتين
مستقلتين والا بان علل الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين
استغنى بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما اذ يوجد بكل
واحدة منهما وان لم توجد الاخرى مع انه محتاج اليهما لان المعلول
محتاج الى علته فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة
منهما وغير محتاج اليهما وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين
مستقلتين استغنى بكل واحدة منهما عن كل واحدة منهما اذ يوجد
بكل واحدة منهما وان لم توجد الاخرى بعض المعتزلة كالحركة
القائمة بجوهر فرد ملتصق بيدا ثنين الحاصلة بجذب من احدهما ودفع
من الاخر فانها حركة واحدة شخصية اذ لا يجوز ان يقوم به
حركتان والا اجتمع المثلان ولا يجوز استنادها الى واحد منهما
فقط لعدم الاولوية بل الى كل واحد منهما ولا شك ان كل واحد
منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص
علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر
مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه
بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة

لا علة

لا علة مستقلة فان استقلا وكل منهما كان مشروطا بانفراده
عن الاخر ولا محذور في ذلك لا يمتنع تعليل الواحد
بالنوع وهو المتماثل بعلتين مستقلتين كالمخالفة فان مخالفة السواد
للحلاوة ~~والحرارة فان حرارة النار~~ مثل مخالفة الحلاوة للسواد وكل منهما
معلل بمحله وهما واحد بالنوع والحرارة فان حرارة النار وحرارة الشمس وحرارة
الحركة متماثلة وكل منها معلل بما اضيف اليه وهي واحدة بالنوع وتعلل
اثار البسيط كالتحيز وقبول الاعراض فانهما اثران معللان بالجسمية
ومنعه الحكماء الا بتعدد آلة كالنفس الناطقة تصدر عنها اثار كثيرة
بحسب تعدد الاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او قابل كما
العقل الفعال على رايهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة
اليه بحسب القوابل المتكثرة وانما لم يجز صدور اثرين عن البسيط عندهم
لتغاير مصدريتهما على تقدير الصدور فيلزم التركيب في البسيط
ان دخل المصدريتان او احديهما فيه تقدير الصدور فيلزم
التركيب او يلزم التسلسل في المصدريات ان خرجا عنه
لوجوب كونه حينئذ مصدرا لهاتين المصدريتين اذ لا يجوز استنادهما
الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا للاثرين واذا كان مصدرا
للمصدريتين فله مصدريتان وينقل الكلام اليهما وهلم جرا واذ ليستدل
باختلاف الاثر على الاختلاف اي اختلاف المؤثر فانا اذا راينا
الماء يوجب البرودة والنار السخونة قطعنا بان طبيعة النار
غير طبيعة الماء فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر
وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك
فظهر انه كلما تعدد المعلول وهو المطلوب واذ صدورا وصدور
لا انه ناقض اي لو كان مصدرا لاثرين لكان مصدرا لا ولما

[illegible]

اما وجود ا و [illegible] الاخيرة وعلى التقديرين
يكون لكل من المتخالفين علة مستقلة لكن
هذا المثال انما يصح عند من يقول بان
الاضافات [illegible] من الاضافة
امر ثبوتي موجود في الخارج [illegible]

[illegible]

ليس ا لان ب ليس آ وانه تناقض قيل في الجواب عن الاول
ان المصدرية اعتبارية فلا تكون الذات مصدرا لها لان
المحتاج الى الموجود ما له وجود ولئن سلمنا فالتسلسل في
الاعتباريات جائز وعن الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعي
الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما
راينا ولا حر معه كما كان مع النار ونارا ولا برد معها كما كان مع الماء
علمنا التخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لا
متنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف
لم يكن لنا الاستدلال بها على اختلاف المدبرات وتعددها بل هذا
هو المتنازع فيه وعن الثالث ان المناقض لصدور ا انما هو
لا صدور ا واما صدور لا فلا يناقضه قالوا اي الحكماء واذا لم
يكن البسيط مصدرا لاثرين فلا يكون قابلا وفاعلا فلا يتصف
الواجب سبحانه بصفات حقيقية زائدة على ذاته والا كان مصدرا
للقبول والفعل معا فقد صدر عن البسيط اثران وقد مر بطلانه قلنا
وقد عرفت جوابه والتنافي في كيفيتي النسبتين فان نسبة الفاعل الى
المفعول بالوجوب لان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور
مستقلا موجبا للمفعول كالواجب مع العقل الاول ونسبة
القابل الى المقبول بالامكان لانه لا يكفي وجوده في وجود المقبول
بل لا بد من الفاعل واذا ثبت التنافي بينهما فلا يجتمعان ويدفعه
اختلاف الجهتين فانه لا يمتنع ان يكون للبسيط نسبتان الى غيره
مختلفان من جهتين فتجب النسبة الناشئة من جهة ولا تجب
النسبة الناشئة من جهة اخرى ولا تفيد قوة جسمانية اي حالة في
الجسم اثرا غير متناه لا في الشدة بان تفعل حركة لا تكون حركة

اسرع

اسرع منها ولا في المدة بان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر
عنها واحدا ومتعددا ولا في العدة بان تقدر على فعل عدة غير
متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه اما الاول فلان
القوى اذا اختلف في الشدة كرماة تقطع سهامهم مسافة
واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي
اشد قوة من التي زمانها اكثر فما تكون غير متناهية في الشدة
وجب ان تقطع الحركة الصادرة عنها الا في زمان اذ لو وقعت
في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك
الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع قصدوا بالاشد والاقوى
فلا يكون مصدرا لاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه
لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في ان محال لان كل حركة فانما هي
على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها
اعني الزمان منقسما ايضا واما الثاني والثالث فجوزه المتكلمون
لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور
ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة
في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا ومنعه الحكماء وقالوا
يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة
الطبيعية والقسرية اذ قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك
الطبعي وقوة الضعف في التحريك القسري اقل اي نصف قوة
الضعف في الاول والنصف في الثاني فكذا اثرهما
على هذه النسبة فاذا فرضنا ان تحريك قوة النصف وتحريك قوة
الضعف في الطبيعي والقسري من مبداء واحد في العدد او في
الزمان فالناقصة اما متناهية فكذا اضعفها لان ضعف

المتناهي متناه وهو خلاف المفروض ولا تكون متناهية فكذا
ضعفها لان ضعف المتناهي متناه وهو خلاف المفروض ولا تكون
متناهية فتقع الزيادة عليها في جهة اللاتناهي فهي متناهية
فكذا ضعفها ومبناه اي مبنى هذا الدليل على ان القوة
مؤثرة وهو غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة اليه تعالى
وعلى ان النصف من الجسم له قوة وهو غير لازم لجواز ان يكون الجسم
قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم نصفين انعدمت تلك القوة بالكلية
كما تنعدم وحدته بالقسمة وان فرض ان له قوة هي جزء لقوة
الكل فلا يلزم ان يكون جزء القوة قوة قوته على الفعل
فان عشرة اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما
لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل ربما لا يقوى على
تحريكه اصلا وعلى حفظ النسبة اي كون قوة النصف نصف
قوة الكل وهو ايضا ممنوع لجواز تفاوت القوى في اجزاء الجسم
فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وبعد توجه المنوع
المذكورة عليه ينتقض بالفلكية اي بالحركات الفلكية فانها
مستندة الى قوى جسمانية حالة في الافلاك مع عدم تناهيها
عندهم والدور وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة
او دونها ممتنع ولا تقدم الشيء على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدم
على نفسه بمرتبتين عند عدم الواسطة وباكثر عند الواسطة و
اعترض بانه معنى التقديم بالعلية ان كان نفس العلية كان قولك
لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته
فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان كان امرا آخر فلا بد من
تصويره ثم اثباته بالدليل واجيب بان تقدم العلة ضروري

فلا حاجة

فلا حاجة الى اثباته بالدليل ~~ولجيبته~~ ومن ثمة اي من اجل ان
ثبوت التقديم للعلة على المعلول بالضرورة صح قولنا كانت
العلة فكان المعلول بلا عكس اذ لا يصح قولنا كان المعلول
فكانت العلة وكذا التسلسل وهو ان يستند الممكن في وجوده
الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى
مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية ممتنع اذ للكل اي
كل السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى علة لا
فتقاره الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى
الممكن اولى بان يكون ممكنا ولا بد ان توجد تلك العلة جزءا
من السلسلة قطعا اذ لو وقع جميع الاجزاء بغيرها كان المجموع
ايضا واقعا بغيرها فلم تكن علة واذا وجدت جزءا فلا يكون
مستندا الى علة داخلة في السلسلة وهو خلاف المفروض
واذا انطبق جملتين احداهما من معلول مفروض الى غير النهاية والاخرى
منها قبله بمتناه الى غير النهاية بحيث يكون الاول بمتناه من
احديهما بازاء الاول من الاخرى فيكون الثاني بازاء الثاني وهلم
جرا فان كان بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة فالنا
قصة كالزائدة هذا خلف او وجد في الزائدة جزء لا يوجد
بازائه من الناقصة شيء تنقطع الناقصة فتكون ~~متناهية~~ متناهية
والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه
فتنقطعا هذا خلف واعلم ان برهان التطبيق انما يجري في سلسلة
قد ضبطها وجودا ما معا سواء كان بينهما ترتب طبيعي كالعلل
والمعلولات او وضعي كالابعاد او لم يكن بينهما ترتب كا
النفوس الناطقة المفارقة واما على التعاقب كالحركات الفلكية

بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها
في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور
الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم
عن تطبيقها فلا يلزم محذور وشرط الحكماء في جريان برهان
التطبيق وجود الاجزاء اي اجزاء ما لا يتناهى فخرج مراتب الاعداد
معا فخرج المعدات كالحركات الفلكية مرتبة فخرج نحو النفوس
الناطقة المفارقة وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق
عام لقيامه في كل ما ضبطه وجود فتخصيص المدلول ببعض ذلك
المضبوط اعتراف بتخلف المدلول عن الدليل في البعض لا تخلف وانه
يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا وايضا لو تسلسلت
العلل الى غير النهاية لكان ما بينه اي بين المعلول المعين
وبين كل علة من العلل الواقعة في السلسلة متناه لانه محصور
بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة فكذلك الكل متناه
لانه لا يزيد على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك
العلل الا باثنين وما لا يزيد على المتناهي الا باثنين فهو متناه
وايضا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية يزيد عدد المعلول على
عدد العلة بواحد فان كل جزء من السلسلة علة ومعلول والاخير
منها معلول وليس بعلة مع تضايفهما اي تضايف العلية والمعلولية
تضايفا حقيقيا ومن لوازم المتضايفين الحقيقيين انه اذا وجد
احدهما وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من
احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة و
ايضا لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لما استند اي استناد
جميع الممكنات الى الواجب بقطع السلسلة وهذا الوجه

انما يتم

انما يتم اذا ثبت الواجب بغيره اي بغير بطلان التسلسل والا لزم
الدور والشرط اي شرط المؤثر ما توقف عليه تاثير المؤثر
والجزء اي جزء المؤثر ما توقف عليه ذاته اي ذات المؤثر وعدم
المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط في ذلك
بل هو كاشف عن وجودي اي عن شرط وجودي كالباب
للدخول والعمود لسقوط السقف فان عدمهما كاشف عن فضاء له
قوام يمكن النفوذ فيه بالدخول والسقوط وقال مثبتو الاحوال
العلة صفة قديمة كعلم الواجب تعالى او حادثة كعلم الواحد
منا وخرج الجوهر فانه لا يكون علة للحال توجب اي تستلزم
استلزاما عقليا لمحلها حكما كالعالمية وقيل توجب العلة
حكما لغيره اي لغير محلها كتوابع الحيوة وهي ما يشترط وهي
ما يشترط في قيامه بمحله الحيوة كالعلم والقدرة والارادة فانها
اذا قامت بجزء من الحي اوجبت لمجموعه حكما حكمها عالما قادرا
مريدا بخلاف ما لا يشترط في قيامه بمحله الحيوة كالسواد فانه
اذا قام بجزء من المحل لا يوجب حكمه لمجموعه لا هي اي لا توجب الحيوة
حكما لمجموع محلها اذا قامت بجزء منه عند محققيهم لانها ليست
من توابع الحيوة وهي اي العلة وجودية ضرورة لان الكلام في
الحكم الثبوتي والعدم المحض لا يكون موجبا له قطعا لا للزوم العلم
والجهل لو لم تكن وجودية كما زعم بعضهم حيث قال لو جاز العالمية
بعلية معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا اخرية لاحدهما على الاخر
فاذا عدما عن محل كان عالما وجاهلا معا اذ العدم غير ما ينفي
فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك
موجبا الحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز سلب صفة عن محل

ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان
ومما ذكر نموع من هذا القبيل والعقلية التى كلامنا فيها دون
العلة الشرعية مطردة يستلزم وجودها وجود المعلول
بلا شرط فانا متى علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف
على العلم بشئ اخر اصلا فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط
بقيام العلم بالمحل ومشروط بالحيوة وبانتفاء اضداده قلنا
هذه شروط وجوده لا شروط تاثيره والكلام فى شروط
وشروط تاثيره منعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها وهما
اى المطرد والمنعكس اعم من العلة لانفرادهما عنها فى المعلول
والمتضايفين وقال بعضهم اى بعض القائلين بالحال وهم المعتزلة
العلة العقلية قد لا تنعكس اى لا يستلزم عدمها عدم حكمها
كما فى الغائب فانه له عالمية وقادرية بلا علم وقدرة وتلازمات
اى العلة والمعلول وحدة فلا توجب العلة الواحدة حكمين ولا
يثبت الحكم الواحد بعلتين وتعددا هذا لازم لتلازمهما وحدة
اذ لو لا تلازمهما تعددا بان جاز تعدد احدهما مع وحدة الاخر
لم يتلازما وحدة والفرق بين العلة والشرط على راى مثبتى الاحوال
من وجوده الاول ان الشرط قد يكون شرطا لصفة اى لعلة كالحيوة
فانها شرط للعلم بخلاف العلة فانها لا تكون علة لعلة ولا
تكون علة للحكم والثانى انه قد يكون محلا للحكم من حيث يتوقف
وجوده عليه بخلاف العلة فانها لا تكون محلا للحكم لان المحل
لا يكون مؤثرا فى الحكم بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التى هى العلة
والثالث انه لا يطرد فيوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة
للعلم بخلاف العلة كما تقدم والرابع انه يكون خارجا عن المعلول

ولا

ولا يكون جزءه بخلاف العلة فانها قد تكون جزءا من المعلول
كالصور والخامس انه قد يكون عدميا كانتفاء اضداد العلم
بالنسبة الى وجوده بخلاف العلة فانها لا تكون الا وجودية كما مر
والسادس انه قد يكون متعاكسا مع مشروط بان يكون كل منهما
شرطا للاخر كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان
قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دورمعية
ولا استحالة فيه وانما المستحيل دور التقدم بخلاف العلة
فانها لا تكون معلولا لمعلولها الان يشترط التقدم اى تقدم
الشرط على مشروط كالحيوة للعلم فانه لا يتعاكس حينئذ للزوم
دور التقدم ولما فرغ من مباحث الامور العامة شرع فى مبا
حث الاعراض وقدم على ذلك تقسيم الصفة التى هى اعم من العرض
فقال الصفة الثبوتية وهى ما لا يكون السلب معتبرا فى مفهومه
واحترز به عن السلبية اذ لا يجرى فيها التقسيم
المذكور نفسية وهى التى تدل على الذات دون معنى زائد عليها
ككونها جوهرا وموجودا وذاتا وشيئا وقد يقال هى
ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زائد عليها ومالهما
العبارتين واحد ومعنوية وهى التى تدل على معنى زائد على الذات
كالتحيز وهو الحصول فى المكان فانه صفة زائدة على ذات
الجوهر والحدوث وهو مسبوقية الوجود بالعدم وهو ايضا معنى
زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره
انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقال القاضى واتباعه بناء
على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات
مع بقائها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا ومتحيزا وحادثا

مبحث الصفة الثبوتية

وقابلا للاعراض فانها احوال زائدة على ذات الجوهر عندهم ولا
يمكن تصور انتفاءها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها
وهؤلاء قد قسموا المعنوية الى معللة كالعالمية وغير معللة كالعلم
ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى
لكونه عالما سوى قيام العلم بذاته وعند المعتزلة تنقسم الصفة
الثبوتية الى نفسية وهى عند الجبائى واتباعه صفة للشئ
مقومة له بمعنى انها مأخوذة من تمام ماهيته ولذلك يقال
لها اخص وصف الشئ بخلاف المأخوذة من الجنس فانها اعم
منه مفهوما وصدقا والمأخوذة من الفصل القريب فانها اعم منه
مفهوما وان كانت وان كانت مساوية له من حيث الصدق
فعلى هذا لا يجتمع فى الشئ صفتا نفس فليس للونية وقابضية البصر
صفتا نفس للسواد بل له صفة نفسية واحدة هى السوادية
وقيل اى قال اكثر المعتزلة هى صفة للشئ لازمة له فلذلك جوز
واجتماع صفتى نفس فى ذات واحدة لان الصفات اللازمة
لشئ واحد متعدد ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا
وكون الله تعالى عالما قادرا او الى معنوية وهى صفة للشئ
معللة بمعنى زائد على ذات الموصوف كعالميتنا بخلاف عالمية
تعالى فانها غير معللة عندهم لنفيهم الصفات وقيل صفة
للشئ جائزة اى ثبوتها لموصوفها غير لازم والى ما اى الى
الصفة حاصلة بالفاعل وهى الحدوث والى التابعة له اى
للحدوث وجوبا كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول
فى الموضوع والتضاد للاعراض فانها صفات واجبة الحصول
لموصوفها عند حدوثها او التابعة للحدوث امكانا اى غير واجبة

الحصول

الحصول لموصوفها عند حدوثها او التابعة للحدوث وهى حينئذ اما
ان تكون حاصلة بالارادة ككون فعلنا طاعة ومعصية فان الفعل
قد يوجد غير متصف بشئ من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة
واما ان تكون حاصلة دونها ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة
لحدوث العلم ليست واجبة له لامكان تفاوت العلم بالنظر
والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد
والارادة والعرض موجود خرج عنه الاعدام والسلوب قائم بالجوهر
خرج به الجوهر وصفات الواجب تعالى وقد يختص العرض بالحى
وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالعقل او الحس الظاهر
او الباطن وغيرها اى غير الادراكات كالقدرة والارادة
والكراهة والشهوة ~~اى غير الادراكات~~ والنفرة او لا يختص به وهى
الاكوان المنحصرة فى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمدركات
باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة
واخواتها وانواعهما اى انواع العرض المختص بالحى وغير المختص
به متناهية يعنى اى عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل
عليه الاستقراء وبرهان التطبيق وفى الامكان اى امكان وجود
اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم
يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه خلاف فاكثر المعتزلة وكثير
من الاشاعرة ~~منعوه~~ منعوه لان كل عدد قابل للزيادة والنقصان
قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق
ايضا والجبائى واتباعه والقاضى هنا فى اكثر اجوبته جوزوه
لانه ليس عددا ولى من عدد فوجب اللاتناهى والحق عند
المحققين التوقف لضعف المأخذين اما الثانى فلان الاعداد

مبحث العرض

مختلفة فی الحقایق لاختلاف لوازمها فلا یصح نفی الاولویة واما
الاول فلان قبول الزیادة والنقصان لا ینافی عدم التناهی
کتضعیف الواحد والالف مرات غیر متناهیة ولان برهان
التطبیق لا یتم الا فیما ضبطه وجود الاجزاء انه لا نزاع فی ان
الافراد الممکنة لنوع واحد من تلك الانواع غیر متناهیة وان لم
یوجد منها الا ما هو متناه وقال الحکماء العرض منحصر فی المقولات
وهی تسع والجواهر کلها مقولة واحدة فصارت المقولات
التی هی اجناس عالیة للموجودات عشرا فالقابل لذاته للقسمة
الوهمیة کما ای کم والقابل للنسبة بان یکون مفهومه معقولا
بالقیاس الی غیره سبعة اقسام الاول این وهو هیئة تعرض للجسم
بسبب الحصول ای حصول الجسم فی المکان والثانی متی وهو هیئة
تعرض للشیء بسبب الحصول فی الزمان او طرفه ای طرف الزمان
وهو الان کالحروف الانیة الحاصلة دفعة کالتاء والطاء
والثالث الوضع وهو هیئة تعرض للجسم بسبب نسبة للاجزاء
بعضها الی بعض بالقرب والبعد والمحاذاة والانحراف ونحوها
وبسبب نسبة الاجزاء الی الخارج کوقوع بعضها نحو السماء
مثلا وبعضها نحو الارض مثلا والرابع الملك وهو هیئة احاطة
ما ینتقل معه کالاهاب والثوب والخاتم والخامس الاضافة
وهی النسبة المتکررة ای نسبة تعقل بالقیاس الی نسبة اخری
معقولة ایضا بالقیاس الی الاول کالابوة فانها تعقل بالقیاس
الی البنوة والبنوة تعقل بالقیاس الیها والسادس ان یفعل وهو
التاثیر کالمسخن والسابع ان ینفعل وهو التاثر کالمتسخن
وغیرهما ای غیر ما یقبل القسمة والنسبة وهو الکیف ولا ترد

الوحدة

الوحدة والنقطة علی حصر العرض فی المقولات التسع اذ لا
وجود لهما فی الخارج فلیسا عرضین سلمنا ولکن نحو لم نحصر
الاعراض باسرها بل الاجناس العالیة وهما لیسا کذلك لکن یرد
علی جعلهم المقولات تسعا انه لم یثبت کونها اجناسا لما
تحتها فیجوز کون ما تحت کل واحد امورا مختلفة بالحقیقة
وهو عارض لها سلمنا ولکن لم یثبت کونها اجناسا عالیة فیجوز
کون ما تحتها انواعا حقیقیة فیکون کل واحد منها جنسا
مفردا سلمنا ولکن لم یثبت الحصر فیجوز ان یکون هناك جنس عال
للاعراض مغایر للتسعة المذکورة لیس العرض جنسا للمقولات
التسع حتی ینافی کونها اجناسا عالیة اذ نشك فی انها عرض
ام لا ولذلك یثبت لها العرضیة بالبرهان وجنس الشیء مقومه
فلا یکون ثابتا له بالبرهان واعترض بان ذلك فیما اذا کان ذلك
الشیء متصورا بالکنه واما اذا کان متصورا بوجه ما فیمکن ان
تثبت له مقومات بالبرهان الا یری انهم استدلوا علی جوهریة
النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن
ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بکنهها واورد الجوهر فانا قد
نشك فیه انه جوهر ام لا واجیب بانه لا یرد الجوهر لان شکنا
فیما هو فی الواقع جوهر اهو جوهر ام عرض لا فی حقیقة جوهر
ثم لم ینکر وجوده ای العرض الا ابن کیسان الاصم فانه ذهب الی ان
العالم کله جوهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء
مثلا لیست عنده اعراضا بل جوهر ولا یجوز قیامه
بنفسه الاشذمة کابی الهذیل العلاف ومن تبعه من البصریین
فانهم جوزوا ارادة عرضیة تحدث لا فی محل وجعلوا الباری تعالی

مريد بها وهما بهت اى كذب بمنا فاتها الضروره ولا ينتقل العرض
من محل الى اخر على قياس انتقال الجسم من مكان الى اخر لانه اى الانتقال
تبع التحيز فلا يتصور الا فى المتحيز وقال الحكيم ايضا لا ينتقل
لان تشخصه ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه فى
شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله فى العرض متوقف على
تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى
الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح
بلا مرجح فهو لمحله فالحاصل فى المحل الثانى هوية اخرى واعترض
بان رائحة التفاح مثلا تنتقل الى المجاور والجواب بان تلك الرائحة
شخص اخر من الرائحة يحدث فى المجاور بفعل المختار عندنا او بفيض
من العقل الفعال عند الحكماء لاستعداد يحصل من المجاوره ولا
يقوم العرض بعرض لان القيام هو التحيز تبعا لتحيز الموصوف وهذا
لا يتصور الا اذا كان الموصوف متحيزا بالذات لان المتحيز بتبعية
غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث
اولى من كونه تابعا له والعرض ليس بمتحيز بالذات فلا يقوم به غيره
ولا و لانتهاء اى انتهاء الاعراض المتقوم بها على تقدير قيام العرض
بالعرض الى الجوهر لامتناع التسلسل وقيام العرض المتقوم به
بنفسه فالكل قائم وقيل فى الجواب عن الاول ليس المقام هو
التحيز تبعا القيام هو الاختصاص الناعت كالتحيز فانه قائم بالجوهر
وليس متحيزا تبعا لتحيزه والا كان مشروطا بنفسه وصفات
البارى فانها قائمة به ولا تحيز وعن الثانى بان انتهاها الى الجوهر
لا يوجب قيام كلها به بل قد تترتب فيقوم عرض بعرض الى ان ينتهى
الى الجوهر بالترتيب وجوزه اى قيام العرض بالعرض الحكماء كا

السرعة

48

السرعة والبطوء فانهما عرضان قائمان بالحركة لانها توصف
بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم
تلاحظ حركته لم يصح بالضروره ان يوصف بانه سريع او بطىء
والجواب ان هذا الاحتجاج بالضروره لا يلزمنا فانهما ليسا عرضين
ثابتين بالحركة بل هما لاجل السكنات المتخللة وقلتها وكثرتها
فحاصل البطوء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة فى زمان قطعه
لمسافة وحاصل السرعة ان يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات
البطوء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون
الحركة وعندهم الحركة السريعة والحركة البطيئة مختلفان
بالذات والحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة التى هى
نوع من تلك الانواع المختلفة الحقايق واما السرعة والبطوء
فمن الامور النسبية التى لا وجود فيها فى الخارج فانه اذا عقلت الحركات
المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض عرض لها فى الذهن السرعة
والبطوء ولذلك اختلف حال الحركة فيهما فانها سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى قال الشيخ الاشعرى ولا يبقى
العرض زمانين لان البقاء عرض فلو بقى العرض لقام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء عرضا بل هو امر اعتبارى ولانه لو بقى
زمانين لامتنع زواله فى الثالث وفيما بعده لانه لو زال لم يزل
بذاته لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداء ولا يزول بضد
يحدث فى محله اذ حدوثه لبشرطه مشروطه بزواله اى زوال
القائم بالمحل فيدور ولا يزول بفعل فاعل مختار او موجب
اذ الفاعل لا بد له من اثر وزوال عدم والعدم نفى محض لا يصلح اثر
الفاعل اصلا ولا يزال بسبب انتفاء شرط اذ الشرط اما عرض

فيتسلسل او هو الجوهر المشروط بقاؤه به اى بالعرض فيدور فيقل
فى الجواب نختار انه يزول بذاته ولا يلزم بذاته ولا يلزم عدم وجوده
اصلا او فى الجواز ان يكون اقتضاء ذاته عدمه فى زمان مشروطا
بوجوده فى زمان سابق عليه واستحالة ممنوعة ثم هذا منقوض فى ما
كون الزمان الثانى بان يقال لو وجب فى الزمان الاول لم يزل فى الزمان
الثانى فى ذاته ولا يفيد الى اخر الدليل فيما هو جوابكم وجوابنا او
نختار انه يزول بحدوث ضد ولا يلزم الدور لان حدوث الضد
مع زوال الباقى فى الزمان فهو دورمعيته كقيام كل من اللبنتين
بالاخرى او نختار انه يزول بفعل فاعل لا بمعنى ان الفاعل يفعل
عدمه بل بمعنى انه لا يفعل الفاعل وجوده وهذا لا يحتاج الى
اثر صادر من الفاعل او نقول العدم الذى لا يصلح اثرا للفاعل هو
العدم المستمر واما العدم الحادث فانه اثر له كالوجود الحادث
او نختار انه يزول بزوال الشرط ولا يلزم دور ولا تسلسل لانا نختار
ان ذلك الشرط عرض وان ذلك العرض لا يستمر بل يتجدد على التبادل
الى ان ينتهى الى ما لا بدل عنه وعنه يزول قال النظام ولا تبقى
الاجسام ايضا زمانين لذلك اى لذلك الدليل المذكور انفا وقال
الكرامية وبهذا الدليل يبقى العالم فلو يعدم اصلا مع كونه محدثا
وانه اى العرض الواحد بالتشخص لا يقوم بمحلين ضرورة ولذلك
بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الاخر جزما
يقينا لا يحتاج فيه الى فكر كالجسم الواحد فانه لا يوجد فى ان
واحد فى مكانين بالضرورة ويؤيده ان العرض انما يتشخص بمحله
فلو قام بمحلين لصار الواحد بالتشخص اثنين وجوزه اى قيام العرض
بمحلين القدماء اى قدماء الفلاسفة فى نحو الجوار من الاضافات

المتشا

المتشابهة فانها تقدم بالطرفين بخلاف المتخالفة كالابوة
والبنوة فان كل واحدة منهما تقوم بطرف والجواب ان لا اتحاد
فى نحو الجوار لنوعى لان جوار هذا لذاك يخالف بالتشخص لجوار
ذاك لهذا وان شاركه فى الحقيقة النوعية وجوز ابو
هاشم قيام العرض بمحلين فى التاليف فانه عرض ويقوم بجزئين
وانما كان عرضا اذ عسر الانفكاك والجسم الذى يعد انفكاكه
وانفصال اجزائه بعضها عن بعض له اى للتاليف اذ لولاه
لما صعب الانفكاك بين اجزائه بعضها كما فى المتجاوزات والعدم المحض
لا يوجب العسر فالتاليف صفة موجودة فهو عرض ومنع كون
عسر الانفكاك للتاليف بل هو للمختار الذى الصق باختياره
بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به وانما لا يقوم
بمعنى لو قام التاليف باكثر من جزئين لوجوده اى التاليف دونه
اى الاكثر بمعنى لو قام التاليف الواحد بثلثة اجزاء مثلا لعدم التاليف
بعدم جزء واحد من تلك الثلثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال
فيه والتالى باطل لان جزئين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان
صعوبة الانفكاك بينهما باقية وجوابه ان التاليف الذى بين الجزئين
غير التاليف الذى بين الثلثة ثم الكم متصلا ومنفصلا مختص
بقبول القسمة وهما وهى فرض شىء غير شىء ولا يقبلها فعلا وهى
الفصل والفك كسرا او قطعا لا منفصلا اذ معروض الوحدات
من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا
بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى ولا متصلا اذ لا بد
ان يبقى القابل مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة ضرورة والكم
المتصل الذى هو المقدار لا يبقى معها اى مع القسمة بالفعل بل يزول

الكم [illegible] الاولى [illegible] التعمية وربما [illegible] الوهمية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الفصل والفك [illegible] او كسر [illegible]

مبحث الكم

[illegible] الوحدات [illegible] الكم [illegible] المنفصل [illegible] [illegible] منفصلة بعضها عن بعض [illegible]

وقسمة الوهمية تعرض الاجسام وسائر الاعراض بواسطة المقدار [illegible] الكمية [illegible] اذ تصورت [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فرض القسمة [illegible] [illegible]

ويحصل مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل والا لكان في
متصل واحد متصلات غير متناهية بالفعل وان اعدّ المقدار المادة
لقبول القسمة بالفعل فان ذلك لا يضر لان المعدّ لا يجب اجتماعه
مع الاثر كالحركة الى الحيز فانها تعدّ الجسم المتحرك للسكون فيه ولا تجامعه
ويختص الكم ايضا بوجود العادّ له فيه فعلا كالعدد فانه لوجد فيه
الواحد بالفعل وهو عادّ له او فرضا كالمقدار فانه يمكن ان
يفرض فيه واحد يعده كالذراع ويختص الكم ايضا بوجود المسا
واة ومقابلها وهما الزيادة والنقصان ومنفصلة اى المنفصل
من الكم وهو ما لا يكون بين جزئيه حد مشترك هو العدد فانك
اذا اشرت من العشرة الى السادس مثلا وانتهت اليه الستة وابتدت
الاربعة الباقية من السابع لا من السادس فلم يكن بين القسمين امر
مشترك بخلاف المتصل كما سيأتى ومتصلة اى المتصل من الكم وهو
ما كان بين جزئيه حد مشترك ينقسم الى قسمين احدهما القار وهو ما
تجتمع اجزاؤه المفروضة في الوجود وهو المقدار وهو اما خط
ان انقسم في جهة واحدة فقط وسطح ان انقسم في جهتين او جسم
تعليمي ان انقسم في الجهات الثلث وكل منها بين جزئيه حد مشترك
فان الخط اذا قسم الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة
واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم التعليمي
اليهما فالحد المشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب ان تكون مخالفة
بالنوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه اذا ضم الى احد
القسمين لم تزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا ولولا
ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون
التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة

وهكذا



وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم التعليمي وثانيهما
غيره اى غير القار وهو ما لا تجتمع اجزاؤه المفروضة في الوجود
وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو
اشتراك النقطة بين قسمي الخط ويقال الطول للامتداد الواحد
مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل كل خط في
نفسه طويل اى هو في نفسه بعد وامتداد ويقال ايضا للامتدا
د الاطول من الامتدادين المتقاطعين في السطح على قوائم ويقال
ايضا للامتداد المفروض اولا وهو واحد الابعاد الجسمية
ويقال العرض للسطح وبهذا المعنى قيل كل سطح في نفسه
عريض ويقال ايضا للامتداد الاقصر من الامتدادين المتقا
طعين في السطح على قوائم ويقال ايضا للامتداد الثاني اى
المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم وهو ثاني في
الابعاد الجسمية ويقال العمق للثالث اى الامتداد المفروض ثالثا
المقاطع للاولين على قوائم وهو ثالث الابعاد الجسمية ويقال ايضا
على الثخن وهو حشو ما بين السطوح اعنى الجسم التعليمي الذي يحصره
سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل
كل جسم في نفسه عميق ويقال ايضا على النازل منه اى من الثخن وحينئذ
فالصاعد من الثخن يقال سمك وبهذا الاعتبار عمق البئر وسمك
المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر فيقال الطول
للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط ومن رأس الانسان
الى قدمه ومن رأس ذوات القوائم الاربع الى ذنبها فمعانيه اربعة
ويقال العمق للامتداد الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن

ظهر ذوات الاربع الى الارض فمغايرته ايضا اربعة وهي هذه
المعانى المذكورة للطول والعرض والعمق اما كميات صرفة كالطول
بمعنى الامتداد الواحد الذى هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق
بمعنى الثخن الذى هو الجسم التعليمي او كميات ماخوذة مع اضافة
واحدة الى اخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون
الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له المفروض اولا وبالعكس
وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاول كما ان المجموع لهما
ايضا اضافة اليه او ماخوذة مع اكثر من اضافة واحدة
كالاطول فانه اطول بالقياس الى طويل منقس الى قصير
ولما فرغ من الكم بالذات وخواصه واقسامه شرع في الكم بالعرض
فقال والكم بالعرض هو محله اى محل الكم بالذات كالجسم
الطبيعي اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب
العدد اذا كان الجسم متعددا او هو الحال في احدهما اى الكم بالذات
ومحله فالحال في الكم بالذات كالضوء القائم بالسطح والحال
في محل الكم بالذات كالسواد فانه مع المقدار محلهما الجسم
كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد وهو متعلقه اى
متعلق الكم بالذات كما يقال هذه القوة متناهية او غير متنا
هية باعتبار اثارها في الشدة او المدة او العدة كما تقدم
في مباحث العلة وقد يجتمع اثنان من هذه الاربعة في شيء واحد
كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والزمان اللذين هما كم
بالذات والانطباق يجرى مجرى الحلول فكانها محل لهما او حالة
فيهما وتقوم مع المقدار بالجسم المتحرك ويعرض منفصلة لمتصلة
القار وغير القار كما اذا قسمنا الحبل بالاذرع والزمان بالسا

عات

غات وانكر المتكلمون وجود الوحدة في الذهن لانهم لا يقولون
بالوجود الذهني وفي الخارج ايضا للزوم التسلسل على تقدير و
جودها فيه اذ يلزم على ذلك التقدير ان يكون لها وحدة لان كل
موجود موصوف بانه واحد وننقل الكلام اليها وهلم جرا
واجاب الحكماء بان وحدة الوحدة نفسها فلا تسلسل ولانها على
ذلك التقدير جاز ان تقوم بما ينقسم كالجسم الواحد حينئذ ان قامت
بجزء منه كان هو الواحد دون الكل والمقدر خلافه وان لم
تقم لشيء من اجزائه لم تكن صفة له وهو ايضا باطل وان قامت
تمامها بكل جزء قام الواحد الشخص بالكثير وهو بديهي
البطلان وان قام كل جزء منها بجزء منه لزم الانقسام فيها
وهو ضروري البطلان فوجب ان تكون امرا اعتباريا
فكذا العدد امر اعتباري لتركبه منها واجيب بان القسمة غير
حاصرة لجواز ان يكون حلولها في الجسم غير سريانى كحلول النقطة
في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودها
وحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسامها وقد يستدل على عدمية
الكثرة من غير استعانة بعدمية الوحدة فيقال ليست الكثرة موجودة
في الخارج اذ لو كانت موجودة فيه فاما ان تقوم بذاتها او بغيرا
لكثرة وكلاهما ظاهر البطلان او بالكثير حينئذ اما ان تقوم
به من حيث انه كثير ولا يخلو اما ان تقوم تمامها بكل واحد من
الكثير ويلزم منه قيام الواحد الشخصى بالكثير وهو محال
او تقوم به على سبيل التوزيع بان يقوم من الاثنينية مثلا بهذا الواحد
وشيء بذلك ويلزم منه ان لا تكون الاثنينية صفة واحدة
وحدة شخصية كما زعمتموه او تقوم بالكثير من حيث عرض له امر

ضاربة واحدا وننقل الكلام اليه ويلزم تسلسل فوجب ان
تكون اعتبارية وانكروا ايضا ثبوت المقدار الذى هو امر
متصل فى حد ذاته حال فى الجسم اصلا اذ هو اى وجود المقدار
فرع نفى تركيب الجسم من الجزء الذى لا يتجزى اذ على تركبه
منه لا يوجد اتصال بين الاجزاء بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه
لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها
واذا كان كذلك فكيف يسلم ان فى الجسم امرا متصلا فى حد ذاته هو
عرض حال فيه وان بين اجزائه التى تفرض فيه حدا مشتركا كتواردة
اى المقدار على الجسم فانه ايضا فرع نفى الجزء وايضا ان الحكماء
احتجوا على وجود المقدار فى الخارج بان الجسم الواحد كالشمعة
تتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه
ذراعا وتارة بعكس ذلك وتارة مدورا وتارة مكعبا مع بقاء
جسميته المخصوصة وهذا التوارد يفيد وجود المقدار لان
الزائل والمتجدد ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما
وحدث الاخر وجوابه ان مثبت الجزء لا يسلم حدوث شئ لم يكن
وعدم شئ كان بل يقول ما كان من الاجزاء فى الطول انتقل الى
العرض وبالعكس وكوجود التخلخل والتكاثف فى الجسم فانهما
ايضا فرع نفى الجزء وبيانه ان الحكماء احتجوا على وجود المقدار
فى الخارج بان الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد
حجمه من غير انضمام شئ اخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه
خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا
وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شئ من اجزائه ويزول خلاء
كان فيما بينهما وحقيقته المخصوصة باقية فى الحالين والمتميز القابل

للصغر والكبر زائد على حقيقته اذ لو كان عينها او جزوها تغيرت
بتغيره وجودى لما عرفت من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا
يكون عدما محضا والجواب ان قبول الجسم لهما فرع وجود
الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفى الجزء
وانكروا ايضا وجود الزمان فى الخارج للزوم التسلسل على تقدير مسى الزمان
وجوده فيه لانه على هذا التقدير امسه متقدم على يومه تقدما ليس
بالعلية والطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه
يجامع المتاخر فى الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم
فهو بالزمان فيكون للزمان زمان ويعود الكلام فى ذلك
الزمان ويلزم وجود ازمنة غير متناهية منطبق بعضها
على بعض وهو محال ومع كونه محالا لا يستلزم محالا اخر وهو
ان امس جميع تلك الازمنة متقدم على يومها بالزمان فيلزم كون
ذلك الجميع فى زمان خارج عنه لان ظرف الشئ لا يكون جزءه
ويلزم ان يكون داخلا فى الجميع لانه زمان من الازمنة المتطابقة
فهو داخل وخارج معا هذا خلف واجيب بان [illegible] تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض ليس بزمان اخر بل بالذات وتقدم غيرها
بواسطتها ولا لزوم الجزء الذى لا يتجزى او اجتماع اجزائه اى الزمان
موجودا اصلا ولانه منحصر فى الماضى والحاضر والمستقبل و
الماضى كان حاضرا والمستقبل سيصير حاضرا فلو كان الحاضر
غير موجود كان الماضى والمستقبل كذلك فلا وجود للزمان وهو
خلاف المفروض فثبت ان الحاضر موجود ثم نقول انه غير منقسم
والا فاجزاؤه اما معا فيجتمع اجزاء الزمان هذا خلف واما
مترتبة فلا يكون الحاضر كله حاضرا هذا خلف فثبت انه غير منقسم

منقسم والا فاجزاؤه اما معا فكذا الجزء الثاني وما بعده
اذ ما من جزء الا هو حاضر حينا فتركب الزمان من انات متتالية
والمفروض انه موجود فتكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى
لانه من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم لانها من عوارضه
ومنطبقة عليه وانتم لا تقولون به واستدل الحكماء على وجوده
بان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان
وذلك التفاوت لا يجوز ان يكون للمسافة لحصوله
مع اتحادها كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة
فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة
والانتفاء مع تفاوتها كما اذا اتحد سريع وبطيء في الاخذ
والقطع فان حركتيهما متحدتان في اخر ممتد قطعا مع تفاوتهما
في المسافة ولا يجوز ايضا ان يكون ذلك التفاوت لاجل البطوء
والسرعة لاتحاد ذلك الامر الممتد الذي تقع به التفاوت مع الاختلاف
فيهما كالمثال الثاني ولاختلافه مع الاتحاد فيهما كما اذا ابتداء
حركتان متساويتان في السرعة معا وانقطعت احديهما قبل
الاخرى فثبت ان في الحركة شيئا موجودا يقبل التفاوت لذاته
وهو الزمان واستدلوا ايضا على وجوده بان الاب متقدم
على الابن لكن تقدم الاب ليس بنفس جوهر الاب فقط
لان التقدم اضافي دون جوهر الاب ولما هو جوهر الاب
ماخوذا مع عدمه الابن لان الاب يعتبر مع عدم اللاحق للابن
ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل التقدم امر زائد يستدعي
محلا موجودا وهو الزمان وكلاهما مردود لان التفاوت والتقدم
اعتباريان لعروضهما للعدم فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى

الله

الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد نبينا صلى الله
عليه وسلم وكذا عدم الحادث متقدم على وجوده واختلفوا
في حقيقة الزمان فقيل هو جوهر مجرد ولا يقبل العدم لذاته
والا بان قبل العدم فبعدية اي فعدمه بعدية بالزمان لانها بعدية
لا يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان هذا خلف
ولا تعرض بان هذا الدليل لا ينفي عدمه اي الزمان ابتداء لان العدم
بعد الوجود اخص من العدم مطلقا فلا يلزم من امتناعه امتناعه
لان العدم المطلق له فرد اخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا
بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان
فلا يكون واجب الوجود لذاته وبانه ينتقض بتاخر اجزائه اي
الزمان بعضها عن بعض فيلزم ان يكون لها زمان واجيب بان
تاخر الزمان بذاته لا بزمان واعترض ايضا بان التاخر لا يعرض
للعدم والا لما امكنكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر
وقيل هو الفلك الاعظم لاحاطته بالكل اي بكل الاجسام
المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها
وقيل هو حركة اي حركة الفلك الاعظم لانه اي الزمان غير قار كما
ان الحركة غير قارة وهما اي دليلا هذين القولين قياسان في كل
منهما مقدمتان موجبتان كائنتان في الشكل الثاني فلا ينتجان
لان شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه كيفا وقال ارسطو هو مقدارها
اي مقدار حركة الفلك الاعظم فانه اي الزمان للتفاوت الواقع
فيه بالزيادة والنقصان كم ولامتناع الجزء الذي لا يتجزى متصل
فهو مقدار ولانه غير قار فهو مقدار للحركة واذ لا ينقطع فهو مقدار
للمستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لتناهي الابعاد فلا يجوز

ذ هابها على استقامتها الى غير النهاية ولوجوب سكون بين كل
حركتين متخالفتين فى الجهة صادرتين من متحرك واحد فلا يجوز
ايضا دوامها بالعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى واذ تقدّ
الكل فهو مقدار اسرعها اى اسرع الحركات هى حركة الفلك الاعظم
لان الاسرع زمانه اقل والاقل يقدر الاكثر وعندنا هو متجدد
معلوم يقدّر به متجدد مبهم وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات
بحسب ما هو معلوم للمخاطب فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع
الشمس ان كان السائل عالما بطلوع الشمس غير عالم بمجئ زيد
وبالعكس والمكان موجود ضرورة وللتنبيه على الضرورة
قال وللاشارة الحسية اليه ههنا وهناك ولوجود التفاوت
فيه بالزيادة والنقصان والتقدّم فان مكان النصف نصف
مكان الكل ولا يتصور شئ من ذلك للعدم المحض واذا كان
ضروريا كان التشكيك فيه بان لو وجد فاما متحيز فله كان
ويتسلسل او حال فى المتحيز فذلك المتحيز اما الجسم الذى هو
متمكن فيه فيكون المكان فى الجسم لا الجسم فى المكان وينتقل
المكان بانتقاله او جسم غيره وكلاهما باطل لان حلول الجسم فى مكانه
اما بالمداخلة فيلزم تداخل الجسمين واما بالمماسة ولكل جسم
مكان فيتسلسل واما لا متحيز ولا حال فيه فلا اشارة اليه
ولا يمكن حصول الجسم فيه وكلاهما باطل سفسطة لا يستحق الجواب
لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن الخلل فيه معينا كما فى النقوض
الاجمالية ولئن تبرعنا بالحل اخترنا انه عرض حال فى جسم اخر متعلق
باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم التسلسل الاجسام لعدم
تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل اوضع كما سيأتى

خارج

منع المكان

بالحل صح

خارج خبر بعد خبر للمكان عن المتمكن اذ لا ينتقل المكان معه
اى المتمكن وقولهم المكان هو الهيولى اذ الهيولى يقبل تعاقب
الاجسام والمكان كذلك او المكان هو الصورة لانها اى الصورة
اول محدد ومقدر للشئ وحاوله والمكان كذلك ضعيف لجواز اشتراك
المتباينين فى لازم قال ارسطو المكان هو السطح الباطن للحاوى فا
البعد اذ لا مخرج عنهما واذا كان البعد فالو تقبل الحركة الاينية اذ لو
قبلها لانتقل من مكان الى اخر فله مكان آخر وتيسلسل مع بطلانه
بوجه آخر اذ للكل اى كل الامكنة مكان لقبولها الحركة الاينية
خارج عنها لانه ظرف لها داخل فيها لانه احد حدها فيكون
داخلا وخارجا معا هذا خلف واذا لم يقبل الحركة هكذا الجسم لا يقبلها
لما فيه من البعد هذا خلف واذا يتداخل البعدان على تقدير كون
المكان هو البعد لان للجسم ايضا بعدا حالا فيه فاذا حصل الجسم
فى المكان فقد بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان ويجتمع المثلان
ويتفرع على كون المكان سطحا انه قد يكون سطحا واحدا كالطير
فى الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء يحيط به وقد يكون اكثر
من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فان مكانه سطح مركب
من سطح الارض الذى تحته ومن سطح الهواء الذى فوقه وقد
يتحرك كل الامكنة كالسمك فى الماء الجارى فان السطح المحيط به متحرك
بتبعية حركة الماء ولما كان حركته بالعرض لا بالذات لم يلزم ان
يكون للمكان مكان آخر وقد يتحرك بعضها اى بعض كل واحد من
الامكنة فقط كالحجر الموضوع فى الماء الجارى فان بعض مكانه
وهو سطح الماء فقط متحرك وقد لا يتحرك اصلا وكما اذا كان الماء
ساكنا وقد يتحرك الحاوى فقط كالطير الواقف فى الريح الهابة

المماس للسطح الظاهر للمحوى ولا لاى وانه يمكن المكان التسطح صح

او يتحرك المحوى فقط كالطير الطائر فى الريح الواقفة وقد يقال
اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدام والتام من خلفه اذ لا يجوز
الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحريكه
الطير فالاولى ان يمثل بكرة يماس محدبها مقعر كرة اخرى
ومقعرها محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها
فيكون مثالا لكل واحد من حركتى الحاوى والمحوى وحده او هما معا
كالطير الطائر والريح الهابة متوافقين او متخالفين وقال افلاطون
المكان بعد ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه موجود فى الخارج
وانما كان موجودا للتقدر اى تقدر المكان بالثلث والنصف
ونحوهما ولا شئ من المعدوم بمقتدر وانما كان بعدا اذ لولاه اى لولا
كونه بعدا بان كان سطحا لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم
امر لوجود كون كل جسم فى فتسلسل الاجسام هذا خلف
واورد انه لا يلزم تسلسل الاجسام بل تنتهى الى جسم لا مكان له
فان المحدد للجهات عندنا ليس له مكان بل وضع فقط فان حركته
وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة واجيب بان وجوبه
اى المكان لكل جسم ضرورى فانه مشار اليه ههنا وهناك ويلزم ايضا
على كونه السطح حركة الساكن كالطير الواقف والريح الهابة لاستبدال
الامكنة ويلزم ايضا على كونه السطح انه قد تفاوت المتمكن
بالنقصان مع وحدته اى المكان كالكوز والماء اذا صب بعضه
كان مماسا للماء بجميع سطحه كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد
نقص المتمكن والمكان بحاله هذا خلف واجيب بانه اذا صب منه
البعض فقد نقص قربه من الاستدارة ويلزم ايضا انه قد زاد المكان
مع نقصانه اى المتمكن كالجسم اذا احضرنا فيه حفرة فقد انتقص

عكسه وهو سكون المتحرك كالقمر فانه متحرك ولم يستبدل امكنته ويلزم ايضا صح

وازداد

وازداد السطح الحاوى له واجيب بانه وان انتقض حجمه لكن ازداد
سطحه الظاهر المماس لمكانه نعم يلزم على كونه السطح جميع ما تقدم
ويلزم ايضا طلب المعدوم والانتقال منه واليه فان السطح قبل
وصول الجسم الى مقصده لم يكن موجودا فكيف يصح طلبه والانتقال
منه واليه ورد لادلتكم المذكورة فيما سبق الدالة على نفى كونه البعد فرع
تماثل البعدين وهو ممنوع فان البعد الذى هو الكان مجرد وبعد الجسم
مادى فلا يلزم من عدم قبول الاول الحركة عدم قبول الجسم لها
لا تداخل البعدين ولا اجتماع المثلين وقال المتكلمون المكان بعد
مفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
وليس بينهما ما يماسهما وهذا تعريف للخلاء المختلف فيه واما الخلاء
خارج العالم فمتفق عليه والنزاع فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء
عدم محض تخيله الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره
الذى لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا والخلاء ايضا وعند
المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم وانه
اى الخلاء جائز كفى اى الخلاء الواقع فى رفع صفحة ملساء عن
مثلها دفعة وتقريره انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما
عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية ولا يمتنع مماستها
لمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون
به ولا يمتنع دفع احديهما عن الاخرى دفعة اذ لو ارتفع بعض احديهما
دون بعض لزم الانفكاك فاذا فرضنا ارتفاعها وقع
الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة اذ الهواء انما ينتقل اليه من الاطراف
ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند كونه
على الاطراف يكون الوسط خاليا وانما يلزم هذا الدليل الحكماء

بحث الخلاء

لو جوزوا الحركة فی آن لكنهم لا يجوزونها فيه بل كل حركة عندهم فی زمان
والزمان منقسم الی غير النهاية ففی زمان ارتفاعهما يسلك الهواء من
طرفيها الی الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا رفعنا الصفحة يحصل
اللاومماسة التی هی وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد
الحركة كما ان المماسة حصلت فی ان بعد الحركة وابتداء الحركة
الموجبة للاومماسة ان توجد فيه المماسة حصلت فی ان بعد الحركة
وابتداء الحركة الموجبة للاومماسة ان توجد فيه المماسة فلا
توجد اللاومماسة الا فی آن آخر ولا بد ان يكون بين الانين زمان
ففی ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الی الوسط فلا الزام وفيه
انه يلزم عليه ارتفاع المماسة واللاومماسة فی زمان الحركة وهما
نقيضان واذ لولاه ای لولا الخلاء لتصادمت الاجسام باسرها
بحركة بقة لانها بحركتها تنتقل الی مكان آخر والغرض انه
مملو بجسم آخر وهو ينتقل من مكانه اذ لا يتداخل جسمان ضرورة
ولا ينتقل الی مكان ولان انتقاله اليه مشروط بانتقال
الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه مشروط بانتقال
هذا عن مكانه اليه فيدور فهو ان ينتقل الی مكان جسم آخر والكلام
وفيه كما فی الاول ويتسلسل وهذا الدليل انما يلزمهم ای الحكماء
لو بطل التخلخل والتكاثف الحقيقيان والاجزاء ان يتخلخل ما خلفه
ويتكاثف ما قدامه قالوا ای الحكماء لو وجد الخلاء فاذا تحرك
جسم حركة ارادية او قسرية او طبيعية فی خلاء مسافة ما ساعة
مثلا وتحرك ذلك الجسم فی مسافة مثلها ای مثل المسافة الاولی
فی المقدار فی ملاء غليظ القوام كالماء فی عشر ساعات مثلا
فی الخلاء فتحرك ذلك الجسم فی كلا مثل تلك المسافة فی ملاء آخر

قوامه

56

قوامه عشر قوام الملاء الاول يكون فی ساعة ايضا لان تفاوت
زمان المعاوق الاكثر فذو المعاوق والرقيق كعديمه ای
كعديم المعاوق فی الحركة وهو محال لان البديهة تشهد بان الحركة
مع المعاوقة وان كانت قليلة يكون ابطا واكثر زمانا من الحركة التی
لا معاوقة معها اصلا ونعما هو ای هذا الدليل لو لم تقتض الحركة
زمانا لذاتها بان كان جميع زمان كل حركة بازاء المعاوق وهو
باطل لاستلزامه ان تقع الحركة الواقعة فی الخلاء لا فی زمان
بل فی ان هذا خلف فالحركة المخصوصة تقتضی لذاتها زمانا
مخصوصا فاذا كان مقتضی ذاتها فی الخلاء ساعة كان مقتضی
ذاتها فی الملاء الغليظ ساعة ايضا والتسع بازاء المعاوق فما قوام
عشر القوام الغليظ له عشر الساعات التسع وهو تسعة اعشار
ساعات مع الساعة التی هی مقتضی زيد الحركة فليس ذو المعاوق
كعديم والعلاوة مبتدا خبره لا ينقذ القطع الحسية الدالة علی
امتناع الخلاء كالسراقات جمع سراقة وهی آنا ضيق الراس فی
اسفله ثقبة ضيقة فانها اذا ملئت وفتح المدخل خرج الماء واذا سد وقف
الاء وليس ذلك الا لانه لو خرج لزم الخلاء والزراقات جمع زراقة
وهی انبوبة من نحاس يجعل احد شطريها رقيقا وتجويفه ضيقا
جدا وشطرها الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوی خشب
غليظ بحيث يكون غلظه مالئا لتجويفه الواسع فانها بقدر ما
يدخل الخشب فيها وتخرج الماء ولو وجد فيها لكان لا ينتقل اليه
بقدر ما يدخل الخشب فلا يخرج عنها وارتفاع اللحم فی المحجمة بالمص
وما ذاك الا لانه لو خرج الهواء بالمص ولم يرتفع اللحم لزم الخلاء
وارتفاع الماء فی الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها فی الماء

ومص الاغزار تقع الماء الى فم الماص مع ثقلة وما ذاك الا لان سطح
الهواء ملازم لسطح الماء ولامتناع الخلاء وانكسار القارورة
المسدودة الراس من تجذب الانبوبة الموضوعة فى القارورت
على وجه يكون بعضها فى داخل القارورة وبعضها خارجا عنها
منها اى القارورة الى داخل متعلق بانكسا وبادخالها
فيها الى الخارج لانقيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون تلك
الامور الغريبة بسبب اخرلا نعرفه بخصوصه فهى امارات مفيدت
للظن ثم الكيفيات اربع اقسام والكيفيات المحسوسة والنفسانية
والمختصة بالكميات والاستعدادية وخذف التاء لحذف المعدود
وحصر فى هذه الاربعة انما هو بالاستقراء ومنهم من اراد اثباته
بالترديد بين النفى والاثبات فذاك وجوها اربعة الاول للرازى
انه اما ان تختص بالكم اولا والثانى اما محسوس اولا والثالث
اما استعداد او كمال الوجه الثانى قال ابن سينا ان فعلى بالتشبيه اى
صدر عنه ما يشبهه فمحسوس والا فان تعلق بالكم فذاك والا
فقوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا او نفسانيا الوجه الثالث
لابن سينا ايضا انه اما ان يتعلق بوجود النفس اولا والثانى اما ان
يتعلق بالكمية اولا والثانى اما استعداد او فصل الوجه الرابع لابن
سينا ايضا انه اما ان يفعل بالتشبيه اولا والثانى اما ان لا يتعلق
بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق والثانى اما من حيث الكيفية او
الطبيعة وايا من الطرق سلك المرود بين النفى والاثبات فى اثبات
الحصر والقسم الاخير من كل منها مرسل او مطلق يشمل المذكور
وغيره ادخاصلها ان الكيف ان كان هو القسم الاول فالاول والثانى
فالثانى او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح

الاوجه

مبحث الكيفيات

الاوجه ضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص فيها نوع خفا
كتعبير الامام عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير ابن سينا عنها
بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم من حيث
الطبيعة وعن المحسوسات بما تكون هويتها انها فعل وبعضها
ليس شاملا للافراد وكتعبيره عن المحسوسات بما يكون فعله بطريق
التشبيه اى جعل الغير شبيها به كالحرارة تجعل المجاور حارا
والسواد يلقى شبحا اى مثالا على العين لا كالثقل فان فعله فى
الجسم التحريك لا الثقل قال الامام وهذا تصريح منه باخراج
الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه فى موضع آخر من الشفا
بانهما منها وكتعبيره عن الكيفيات المختصة بالكميات بما يتعلق
بالجسم من حيث الكمية قال الامام وبهذا تضيع الكيفية المختصة
بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا
غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام القسم
الاول الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام
الاربعة فالراسخة منها كصفرة الذهب تسمى انفعاليات
انفعال الحاسة عنها وغيرها اى غير الراسخة كصفرة الوجل
تسمى انفعالات فانها وان شاركت الاولى فى انفعال الحاسة
عنها لكنها اشبهت الانفعالات والتاثرات المتجددة العز القات
فسميت بها للتميز وهى اى الكيفيات المحسوسة خمس انواع وحذف
التاء لما تقدم الاول الملموسات وهى ايضا خمسة انواع وحرف
فالحرارة تفرق المختلفات بتصعيد الالطف وتجمع المتماثلات
اذ تنضم بالطبع تلك المختلفات بعد تفرقها الى ما يجانسها الا
اذا اشتد الالتحام بين اللطيف والكثيف فتفيد الحرارة ذلك

مبحث الكيفيات المحسوسة

ذلك المركب ذوبانا او تلينا او تصعدا او لا تفعل شيئا من ذلك
وهذا الاختلاف انما هو بتفاوت اللطيف والكثيف
في المركب فان كانا متقاربين في الكمية كما في الذهب افادة الذوب
ان التجاذب بين اللطيف والكثيف بسبب منع الكثيف
اللطيف عن الصعود وان غلب الكثيف لاجدا كما في الحديد افادته
التليين وان غلب اللطيف جدا كالنوشادر افادته تصعيد اللطيف
وهو يستصحب معه الكثيف لقلته وان غلب الكثيف جدا كالمطلق
لم يتاثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين وكما يقال الحار لما يحس
حرارته بالفعل يقال ايضا الحار ولما يحس بحرارته بعد تاثيره
في البدن وهو الحار بالقوة كالادوية والاشربة بالصور
مخالفة الحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام السماوية
المضيئة والحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات للنارية
في الماهية لاختلاف لوازمها الدال على اختلاف لوازمها
الدال على اختلافها في الحقيقة فان حرارة الشمس تفعل في عين
الاعشى ما لا تفعله حرارة النار والحرارة الغريزية اشد
الاشياء مقاومة للحرارة النارية والحركة تحدثها
اي الحرارة بالتجربة واورد انه لو كانت الحركة تحدث الحرارة
لتسخنت الافلاك سخونة شديدة بواسطة حركاتها السريعة
ولتسخنت العناصر بمجاورتها وصارت بالتدريج نارا و
اجيب بان الفلك لا يقبلها ولا بد مع وجود المقتضي من وجود
القابل والعناصر لملاسته محدبها لا تتحرك بحركته اي الفلك
والبرودة ضدها اي الحرارة تجمع المتشاكلات وغيرها وقيل
البرودة عدمها اي عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا

فالفلك

58

فالفلك ليس ببارد ويكذبه الحس فانها محسوسة والعدم لا يحس و
الرطوبة سهولة الالتصاق والانفصال كما في الماء واورد ابن سينا
بانه على هذا يجب ان يكون الاشد الالتصاق ارطب وذلك يوجب
ان يكون العسل ارطب من الماء وهو باطل واجيب بانه لا يلزم
كون العسل ارطب من الماء لانه ادوم التصاقا واشد التصاقا من
الماء لا اسهل التصاقا منه وتحرير نفس الرطوبة بنفس الالتصاق
حتى يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب ولا بدوام الالتصاق
حتى يكون الادوام ارطب وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال
وليس العسل اشد انفصالا من الماء وقيل قال ابن سينا الرطوبة
سهولة التشكل وسهولة تركه فلا يفيد خلطه باليابس استمساكا كما
كالهواء اي فيلزم من تعريفه ان يكون الهواء رطبا واتفقوا على
خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التفرق والرطب
غير السيال ونعم ان خلط الهواء مع اليابس كالتراب لا يفيد
ذلك بل يزيد تفرقا واجيب بان حكمهم بذلك انما هو
في الرطب ذي البلة وهو الماء لا كل رطب ونغاير الرطوبة السيلان
وهو تدافع الاجزاء اذ قد يوجد بهذا المعنى فيما ليس برطب كما في
الرمل السيال وفي تنوعها اي الرطوبة خلاف فزعم بعضهم ان
رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الذهن المخالفة لرطوبة الزيبق
والرطوبة جنس تحتها انواع وزعم اخرون ماهيتها واحدة
بالنوع والاختلاف بسبب اختلاطه اليابس بالرطب قال الرازي
كلا القولين محتمل واليبوسة تقابلها اي الرطوبة فهي عسر الالتصاق
والانفصال او عسر التشكل وتركه وقيل اي قال الرازي لعل الاقرب
في بيان حقيقة اليابس انها سهل تفرقه وصعب اتصاله لذاته بان يكون

في نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة يابس وما لم يكن له
ذلك لذاته بل للحاجات سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة
هش وعكسه وهو ما سهل اتصاله وصعب تفرقه لزج والاعتماد
ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة الى جهة ما وقيل هو المدا
فعة ونفاه اى الاعتماد الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني مكابرا للمحسو
للمحسوس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة
السفل ومن وضع يده على زق منفوخ تحت الماء احس بميله الى
جهة العلو وفيه ان المكابرة انما تظهر في نفي المدافعة وكلامه
في نفي الاعتماد والمدافعة غير الحركة لانها توجد للساكن
فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة وحصره
اى الاعتماد في ست انواع باعتبار الجهات الست وهم لانحصار
الجهات في ست اخذ العامة من جهات الانسان التي هي القدام
والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت واخذ الخاصة
من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا
القائمة وكل منهما وهم اما الاول فلانه اعتبار غير متنوع ولذلك قد
تتبادل فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس
واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا
انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقايق مختلفة
ولو كان هذا الاعتبار محققا للجهة لوجدت جهات غير محصورة
بحسب الاشخاص واوضاعهم واما الثاني فلانه ليس في الجسم
بعد بالفعل والابعاد المفروضة لا تحصى ففي المكعب ست
وعشرون بعدا بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط
زواياه الثمان بل الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير وتضاد انواعه

مبحث الاعتماد

اى انواع

اى انواع الاعتماد كلها فيه نزاع مبني على انه هل يشترط بين الضدين
غاية الخلاف ام لا فمن لم يشترط جعل كل نوعين من انواع الا
عتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال كل نوعين من
انواع الاعتماد بينهما غاية التباعد متضادان كالميل الصا
عد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعي
الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة ويسرة فهو
لفظي وجعلها اى انواع الاعتماد القاضي امرا واحدا والاختلاف
في التسمية فيسمى بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس
عليه حاله بالنسبة الى سائر الجهات والاشبه ان الاعتمادات متعددة
ولا تضاد بينهما اذ الاعتمادان قد يجتمعان في حجر ثقيل يرفع الى
فوق فان رفعه يجد فيه مدافعة هابطة والمعلق به من السفل
الجاذب له اليه يجد فيه مدافعة صاعدة وفي حبل يتجاذبه اثنان
متقاومان الى جهتيه فان كلا منهما يجد فيه اعتمادا الى خلاف جهته
وحيث كانت الجهة الحقيقية الفوق والتحت لا غير فللصاعدة اى فا
الاعتماد الموجب للمدافعة الصاعدة خفة وللهابطة ثقل وهما
اى الثقل والخفة عرضان زائدان على نفس الجوهر خلافا للاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني حيث قال يتصور ان يكون جوهر فرد ثقيلا
وآخر خفيفا بل الثقل عائد الى كثرة الجواهر والخفة عائد الى
قلتها للتفاوت في ماء وزيبق متساويين في المقدار فان وزن
الزيبق حينئذ يكون نحو عشرين مثلا لوزن الماء مع تساوي
الاجزاء فيهما للتساوي الحاصر لهما واعترض بانه يمكن ان يكون
في الماء خلاء سببه زيادته على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق
عليها واجيب بانه لا يمكن ان يكون فيه خلاء فالبنسبة المذكورة

اذ يلزم ان يكون الماء الذي في الزق نحو نصف عشر الهواء الذي
فيه والحس الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية يكذب ولتسميه
اي الاعتماد الحكيم ميلا ومنه اي من الميل طبيعي وهو ما لا يكون بسبب
خارج عن محله ولا مقترنا بالشعور وله حكمان الاول انه لا يمكن
ان يتحرك الجسم اصلا واذا كان عديمه اي عديم الميل الطبيع
والا بان جاز تحركه بقوة قسرية مثلا في ساعة اي فنفرض
تحركه في ساعة مثلا ونفرض تحرك الذي الميل الطبيع مثلا فيما اكثر
من ساعة للعائق عن الحركة وهو مبداء الميل الطبيع وليكن
ذلك الاكثر عشرا من الساعات فاذا فرضنا تحرك جسم اخر ميله
عشر الميل الاول في تلك المسافة في ساعة ايضا لانحفاظ نسبة
الميلين والزمانين يعني ان نسبة احد الميلين الى الاخر كنسبة
زمانه الى زمانه فيستوي ذو الميل وعديمه في قطع تلك المسافة
في ساعة والجواب عنه ما تقدم في قوله ونعما هو لم تقتض الحركة
زمانا لذاتها فارجع اليه والثاني انه لا يعدم اذا حصل الجسم
في الحيز الطبيعي وانما تعدم المدافعة فانه اذا كان مبداء المدافعة
الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب
الحاصل والمدافعة التي يجدها واضع يده تحت الحجر الموضوع
على الارض انما هي لعدم كون مركز ثقله منطبقا على حيزه الطبيعي
الذي هو مركز ثقل الارض اعني مركز العالم الا مركز حجمها
ومنه اي من الميل قسري وهو ما يكون بسبب خارج عن محله
وله ايضا حكمان الاول انه مع الطبيعي قد يجتمعان بل تدافعهما ايضا
في جسم واحد الى جهة واحدة كالحجر الذي يرمى الى اسفل فانه يكون
اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل

قال الثاني

والميل والثاني انه قد يجتمع مبدؤهما اي مبدء المدافعة القسرية
ومبدء المدافعة الطبيعية في جسم واحد الى جهتين كالحجر المرمي الى
فوق واعاد ضمير التثنية الميلين بمعنى المدافعتين المسببين عنهما
استخداما لا انهما اي لا تجتمع المدافعتان الى الجهتين للتنافي ومنه
اي من الميل نفساني اذ ادى فكذا الحركة طبيعية وقسرية ونفسانية
ويرد على حصر الحركة في الثلثة حركة النبض فانها حركة
مؤلفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست
داخلة في الطبيعية لحصرهم اياها في الصاعدة والهابطة وحركة
النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر واجيب
بانها مركبة والكلام في البسيطة او طبيعية بمعنى ما لا يكون
سببه خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة او قسرية والقاسر
الروح الحيواني في المنبث في الشرايين يجذب غذائه الذي هو
الهواء ودفع ما فضل منه او القلب على سبيل المد والجزر
يتوجه الروح الحيواني اليه عند انبساطه اليه وعنه عند
انقباضه او على سبيل الاستتباع بانبساطها بانبساطه
اليه وانقباضها بانقباضه واتفق المعتزلة على ان الاعتماد
قسمان لازم طبيعي وهو الثقل والخفة ومجتلب كاعتماد الثقيل
الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل اذا حرك اليه
او اعتمادهما الى سائر الجهات ثم اختلفوا في انها هل فيها تضاد قال
الجبائي ومع انقسامه الى لازم ومجتلب فيه اي في انواعه
تضاد كالحركات التي يجب بها وهو يمتثل مع الفرق بين الاصل
والفرع بعدم استلزامه اي استلزام اجتماع الاعتمادين
كون الجوهر في حيزين بخلاف اجتماع الحركتين الى جهتين

فانه يستلزم ذلك وهو محال وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد بينهما
اى بين الاعتماد اللازم والمجتلب كفى الحجر يرفع الى فوق فان
فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع وفيه ايضا مدافعة صاعدة
عن المتشبث به وتردد فى تضاد اللازمين وفى تضاد
المجتلبين كما فى حبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى سكن
فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها كل منهما
اذ لولا اخذ به لتحرك الميل الى خلاف جهته وتارة قال لا مدا
فعة فيه وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحريك فان كل
واحد من الجاذبين منع بجذبه ان يحدث الاخر فيه مدافعة
الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين وهذا الدليل قاصر
لعدم دلالته على حال اللازمين وقال الجبائى ايضا الاعتما
دات لا تبقى مطلقا ~~وللخفة~~ ووافقه ابنه فى المجتلبة لا اللو
زمة للمشاهدة فانها حاكمة ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام
وقال الجبائى ايضا سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة
وتظهران اى الرطوبة واليبوسة فى الاذابة والتكليس فانا
اذا عرضنا الثقيل على النار كالذهب ذاب وظهرت
رطوبته واذا عرضنا الخفيف اليبوسة عليها كالحشب تكلس
وترمد وقال ابنه هما اى الثقل والخفة كيفيتان حقيقيتان
غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا من ان الزيبق اثقل
من الماء باضعاف مضاعفة مع الماء ارطب منه بلا شبهة
والجواب عما تمسك به الجبائى ان يقال الرطوبة التى فى الذهب
الذائب واليبوسة التى فى الكلس غير موجودتين فيهما قبل
مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان

قبلها

قبلها بل حادثتان فيهما عندها باحداثه تعالى ولا توثران اى
الرطوبة واليبوسة فى الجسم ثقلا ولا خفة وقال الجبائى ايضا
الطفو للجسم الذى يطفو على الماء كالخشب انما هو للهواء المتشبث
به ويلزمه اى الجبائى انفصاله اى الهواء يعنى ان ينفصل الهواء
عن الخشب فيطفو وحده وترسب الاجزاء الاخر وفيه نظر لجواز
ان يكون التركيب افادها حالة موجبة للتلازم فما نعة عن الانفصال
وقال ابنه الطفو للخفة ويلزمه الحديدة المرققة فانها تطفو وان
كانت ثقيلة ويلزمه ايضا جبة حديدا فانها ترسب وان كانت
خفيفة والف من خشبا فانها تطفو وان كانت ثقيلة وقال
الحكماء الجسم الاثقل من الماء على تقدير تساويهما فى الحجم يرسب
فيه نازلا الى تحت والمثل اى مثل الماء فى الثقل مع تساويهما
فى الحجم يرسب بقدر ما لو ملئ مكانه ماء واذن اى واذن ذلك
الماء الذى ملئ به مكان المقدار الراسب الجسم كله وقال الجبائى
ايضا للهواء اعتماد صاعد ويلزمه ان لا تطفو الخشبة بل ينفصل
الهواء منها ويصعد وقد عرفت ما فيه وقال ابنه ليس للهواء
اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى بل هو اى اعتماده المجتلب بسبب
محرك ويرد عليه طفو الزق المنفوخ من قعر الماء مع ثقيل يتعلق
به اذ لولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وقال الجبائى
ايضا المولد للحركة والسكون الحركة بالمشاهدة فى حركة اليد المولدة
لحركة المفتاح وفى حركة الحجر المولدة لسكونه فى الموضع الذى
يقصده وقال ابنه المولد لهما هو الاعتماد كعمود قائم على سطح الافق
ادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة ثم زالت دعامته
فانه يسقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها

بعد حركة الحجر الذى فى اليد والآن كانت قبلها ساكنا اى اليد والحجر صح

نعم بحركتهما

فالحركة متولدة من الاعتماد واذ حركة اليد بالحجر فى حيز ولحدهما خلف واجيب بانهما معا فى الزمان وحركة اليد متقدمة ذاتا وقال ابن عياش كلا وهما يولدهما لمتمسكهما ويتفرع عليه هو الحجر المرمى الى فوق فالجبائى يقول حركة الهابط متولدة من حركة الصاعدة وابنه من الاعتماد الهابط واياكان من المقولين ففيه تحكم اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة ولدتها حركة صاعدة الا الاخيرة فانها تولدها هابطة فهو تحكم بل كان يجب ان تذهب الى غير النهاية واما الثانى فلان الاعتماد اذا كان لوجب النزول فليوجبه اولا والجواب عنهما ان كلا من الحركة القسرية والاعتماد المجتلب يضعف مندرجا بمقاومة الطبيعة والمخذوق الى ان تنتهى الحركة الى مرتبة توجب النازلة التى هى ضدها دون الصاعدة التى هى مثلها فان الشئ لا يؤثر فى مثله الا اذا كان قويا فى الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه والاعتماد الى مرتبة مغلوبة للازم فينزل وكذا ومثل هذه المسئلة فى التفرع على تولد الحركة والسكون من الحركة او من الاعتماد وقوف اى الجسم وسطا بين الحركة الصاعدة والهابطة فمن قال بالاول قال الحركة الاخيرة من الحركات الصاعدة توجب له سكونا ثم حركة نازلة فالمتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمى ومن قابل بالثانى لم يجوز السكون بينهما اذ لا يوجبه الاعتماد والازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضى الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هنا غيرهما والصلابة كيفية بها ممانعة الغامز واللين عدمها اى عدم الصلابة عما من شانه ذلك فخرج الفلك لانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز

لكن

لكن بذاته لا بكيفية بها مطاوعة الجسم للغامز والملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء فى ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتئا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيفية وقيل اى قال الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تتبعانهما اى الاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم النوع الثانى من الكيفيات المحسوسة المبصرات وهى الالوان والاضواء واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء ونحوها فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما قيل اى قال بعض القدماء لا وجود للون بل البياض يتخيل من مخالطة الهواء المضئ للشفاف كالزجاج المدقوق وكالثلج فانه يرى فيه بياض مع ان اجزاءه المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكالزجاج الثخين المنشق فان موضع الشق يرى ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بالضد وهو عدم غور الهواء فى عمق الجسم لكثافته ويكذبه البيض المسلوق اذ مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه ولم تحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ يثقل ويكثف اكثر مما كان قبله وما ذلك لخروج الهوائية منه ويكذبه ايضا لبن العذراء الذى يتخذه اهل الحيلة وهو يطبخ فيه المرداسنج حتى ينحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا فى الغاية ثم يخلط بما طبخ فيه

كالجسم العنصرى فهو عدم ملكة لها وقيل اللين ضدها فهو كيفية

مطلب المبصرات

نعم ينفع اى للاضرار انفع بمعونة جدا

المراد مسبح ثانيا وصفي غاية التصفية حتى صار الماء كأنه الدمعة
فانه يفقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض
كاللبن الرائب ثم يجف اذ ليس ابيضاضه لان شفافا فتفرق ودخل
فيه الهواء لانه يجف بعد الابيضاض ولو كان ابيضاضه
لذلك لابيض بعد الجفاف والحق انه قد يكون ذلك اى اختلاط
الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة سببا لحدوثه اى البياض
وان لم يكن هنا مزاج يتبعه حدوث اللون كالثلج وقيل اى
قال من اعترف بوجود السواد والبياض هما الاصل وباقي الالوان
تحصل بالتركيب منهما فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة
ومع ضوء حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة
كالغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه
النار وان اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على
السواد حصلت الصفرة سوادا فالخضرة وان خالطه الخضرة
بياض فالزنجارية وان خالط الزنجارية حضرة فالكراثية و
الكراثية ان خالطها سواد ومع قليل حمرة فالنيلية
وان خالط النيلية حمرة فالارجوانية وقس عليه وقيل الاصل
هما اى السواد والبياض والحمرة والخضرة والصفرة وتحصل البواقي
بالتركيب من هذه الخمسة للتجربة والحق ان تركب هذه الخمسة
يحدث الوانا مختلفة لكنه لا يفيد الكلية اى لا يفيد ان كل
ما عداه مركب منهما قال ابن سينا الضوء شرط لوجوده
اى اللون وقيل وهو مختار الرازي والمشهور بين الجمهور هو
شرط لرؤيته والظلمة انما تحجب ما يحيط به فلا يراه غيره واحاطتها
بالرائي لا تحجبه عن الرؤية فعدم اى فهي عدم الضوء عما من شأنه

وان خالط الصفرة سوادا فالخضرة

ان يكون

61

ان يكون مضيئا اذ لو كانت وجودية لحجبت الرائي عن رؤية
المرئي سواء احاطت بالرائي او بالمرئي او توسطت
بينهما وقيل هي ضد للضوء لقوله تعالى وجعل الظلمات والنور
والمجعول لا يكون الا موجودا ومنع بان الجاعل كما يجعل الوجود
يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف
والضوء ليس جسما والا فاكثره ستره والمشاهد عكسه فان ما
هو اكثر ضوءا يكون اكثر ظهورا وفيه منع فان ذلك
شأن الاجسام الملونة لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون
الشفافة فان البلور يزيد ما خلفه ظهورا وما قيل في الاحتجاج
على جسميته من ان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء ويتبعه
في الحركة وينعكس عما يلقاه وكل متحرك جسم فالجواب
عنه ان حركته وهم سببه حدوثه في المقابل ولما كان من غاية
تخيل انه ينحدر ولما كان تابعا في الوضع للمضيء توهم انه
يتبعه في الحركة ولما كان تابعا في الوضع للمضيء يحدث في
مقابلة المستضيء ظن ان ثمة انتقالا والا بان كان جسما
متحركا فطبيعية اى فحركته طبيعية اذ لا ارادة له لا قطعا ولا قاسر
معه بفرض ايضا واذا كانت طبيعية فالى جهة فيلزم ان تقع حركته
الى جهة واحدة فقط مع انها تقع الى كل جهة ومع كون
الضوء ليس جسما فهو غير اللون كالبلور فانه اذا وقع عليه
في الظلمة ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وقيل هو
مرتبة ظهور اللون ومراتبه اى الضوء ضياء وهو القائم
بالمضيء لذاته كالشمس وما عدا القمر من الكواكب ثم نور وهو
القائم بالمضيء لذاته كالشمس بغيره كالقمر ووجه الارض مستضيئين

بضوء الشمس ثم ظل وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء
بغيره وهو ذو طبقات كما الذي في افنية الجدران
ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع وقيل يتكيف الهواء
بالضوء انما اورده ههنا الا لما تقدم من مراتب الظل متوقف
على تكيف الهواء بالضوء للصبح اللازم للتعليل اي لانا نرى
في الصبح الافق مضيئا وما هو الا الهواء تكيف بالضوء واورد انه
لو تكيف به لروي كما يرى الجدار المتكيف به واجيب بانه انما
لا يرى لضعيف لانه لونه والشعاع والبريق غيره اي غير الضوء
لانهما عبارة عن شيء يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام المستنيرة كانه شيء
يفيض منها ويكاد يستر لونها ثم الحاصل للجسم لذاته سمي شعاعا
كما للشمس من النار ولو [illegible] واللمعان وان حصل للجسم من غيره سمي بريقا
كما للمرآة التي حاذت الشمس فنسبة البريق الى الشعاع كنسبة النور
الى الضوء النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات
وهي الصوت وسببه تموج الهواء بقرع او قلع عنيف وهو كيفية
قائمة بالهواء يحمله الهواء الى الصماخ وليس ادراكه بتعلق حاسة
السمع به كالمرئي اذ يميل بالريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على
المنارة وليس ذلك الا لان الريح يميل الهواء الحاصل له و
يحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف
على وصول حامله الى قوة السمع واذ يمنع الانبوبة الموضوع احد
طرفيها على فم المتكلم والاخر على اذن السامع انتشاره ووصوله
الى سماع الغير وما هو الا لان الانبوبة الهواء الحاصل للصوت واذ يتأخر
سماع عن سببه فانا نشاهد ضرب الفاس من بعيد ونسمع صوته
بعد ذلك بزمان وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك

المسافة واحتج على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله
الى الحاسة بانا نسمع من وراء جدار غليظ جدا محيط بجميع الجوانب
ونفوذ الهواء فيه باقيا على شكله مما لا يعقل واجيب بانه
يشترط في السماع بقاء كيفية الهواء النافذ في الجدار لا بقاء
شكله ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالصوت
ويوجد الصوت في الخارج عن الصماخ والا بان وجد في داخل
الصماخ فقد لم تعرف جهته اصلا ولانه لما لم يوجد الا في داخله
لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها لكنا ندرك في
بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا
قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا للتميز
جهته ولا يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا الينا في كون الاحساس بالصوت
مشروطا بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون
قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم يرد بالوصول
حقيقته بل اتينا ولها وما في حكمها من القرب والصوت الراجع
عن جسم املس صدا اذ سببه تموج هواء جديد لا رجوع التموج
الاول لفساده بالمصادمة ويظن عمومه يعني ان بعض الناس
ظن ان لكل صوت صدا لكن قد لا يحس به اما الضعف بسبب عدم
صلابة العاكس وملاسته او عدم تميزه للقرب اي قرب المسافة
بين الصوت وعاكسه والحرف هيئة تعرض للصوت ولو في طرفه
كعروض الان للزمان فليشمل الحروف الانية بها يتميز عن مثله
في الحدة والثقل خرج به الحدة والثقل فانهما وان كانتا صفتين
عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة
العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت يماثله في الحدة

ولا بالتنقل صوت عما يشاركه فيه تميزا في المسموع يخرج به نحو طول
الصوت وقصره فانهما ليسا بمسموعين لكونهما من الكميات المحضة
او المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن
ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين
صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك
الوقت وهو ليس بمسموع ثم ظاهر كلامه يقتضي ان الحرف هو تلك
الهيئة وهو الواقع في عبارة ابن سينا وعند جمع من المحققين اسم
للصوت المعروض وعند بعض آخر اسم لهما ومنها اي الحروف حروف
مصوتة وهي حروف المد واللين ومنها حروف صامتة وهي ما عداها
وايضا الحروف منها آنية حرفية كالتاء والطاء ومنها زمانية
صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين ومنها م
آنية شبيهة بها اي بالزمانية وهي ان تتوالى افراد آنية مرارا فيظن
انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب
على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا راءات متوالية كل واحد
منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازات ازمنتها فيظنها
حرفا واحدا زمانيا فكذا الحال في الحاء والخاء وايضا الحروف
منها متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة
بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد
من الحركة ومنها متخالفة بالذات كالباء والميم او متخالفة
بالعرض كالباء الساكنة والباء المتحركة وفي امكان الابتداء
بالساكن واجتماع ساكنين صامتين بحيث يمنع الاول قوم للتجربة
وجوزه آخرون لوجوده في غير العربية وجوز الثاني قوم كما
في الوقف على عمرو وزيد ومنعه آخرون وجعلوا ثمة حركة مختلسة

واحترز

واحترز بالصامتين عن صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا
الضالين فانه جائز اجماعا النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوق
المذوقات وهي الطعوم واصولها تسعة لان الفاعل اما
حار او بارد او معتدل والقابل اما كثيف او لطيف او معتدل
فيفعل الحار في القابل الكثيف مرارة وفي اللطيف حرافة
وفي المعتدل بعضا ملوحة ويفعل البارد في الكثيف عفوصة
وفي اللطيف حموضة وفي المعتدل قبضا ويفعل المعتدل في الكثيف
حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة ويقال التفه
لما لا يحس بطعمه الا بتحليل كالحديد ويقال ايضا لان طعم له كا
لبسيط وهو التفه الحقيقي وقد يتركب الطعم من طعمين كالبشا
عة المركبة من مرارة وقبض والزعوقة المركبة من مرارة
وملوحة وقد يتركب الطعم بملموسة اي بسبب وجود
م كيفية ملموسة فيه فلا يميز الحس بينهما فيصير كطعم واحد
كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك
عفوصة النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة المشمومات
ولا اسم لها الا من الملائمة فيقال الملائم طيب والمنافي فيقال
المنافر منتن وما يقارنها اي الرائحة من محل كرائحة الورد
وطعم كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة القسم الثاني من اقسام
مبحث الكيفيات النفسانية الكيف الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس من
الاجسام الحيوانية والنباتية والفلكية فالراسخة
منها ملكة من الملك بمعنى القوة وغيرها حال من التحول
بمعنى التغير والاختلاف فيهما بعارض مفارق وهو الرسوخ وعدمه
لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة من الملك بمعنى القوة وغيرها

حال من المتحول بمعنى التغير واختاره فهما بعارض مفارق وهو
الرسوخ وعدمه لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة من الملك
بمعنى القوة وغيرها حال من المتحول بمعنى المتغير واختاره فهما بعارض
مفارق وهو الرسوخ وعدمه لا بفصل بعينها تصير ملكة
بالتدريج وانت تعلم ان الكيفية النفسانية تتوارد افراد
منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر
فيفادت بذلك حال الموضوع في تمكن لم يكن حالا بالشخص
بل بنوعه والكيفيات النفسانية ايضا خمسة انواع فالحيوة
التي هي النوع الاول قوة تتبع اعتدال النوع وهو مزاج المخصوصة
ويفيض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية
كقوى الحس والحركة والتصرف في الاغذية قال ابن سينا الحيوة
تغاير قوة الحس والحركة اذ يعدمهما الحي كالمفلوج من الاعضاء
فان فيه الحيوة اذ هي الحافظة للاجزاء العنصرية المتداعية
الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى وظاهر انه ليس فيه قوة
الحس والحركة قوله والذابل وقع سهوا ومحله يأتي كما ستر
اه ومنع بالتخلف لمانع اي لا نسلم ان قوة الحس والحركة مفقودة
في العضو المفلوج لجواز ان يكون الاحساس والحركة قد تخلفا
عنها لمانع مع وجودها فيه وتغاير ايضا قوة التغذية اذ توجد
للنبات مع عدم الحيوة فيه واذ تفقد في العضو الذابل مع
وجود الحيوة فيه واجاب عن الاول بقوله ولعلها اي قوة
التغذية في النبات وقوة التغذية في الحيوان ماهيتان
مختلفان اشتركتا في لازم واحد اذ لا مانع منه والجواب
عن الثاني ما تقدم وشرطها اي الحيوة الحكماء والمعتزلة بالنسبة

المخصوصة

64

المخصوصة وهي عند الحكماء جسم مركب من العناصر الاربعة له
صورة نوعية مخصوصة وله كيفيات تتبع تلك الصورة
من المزاج والحيوة وغيرهما وعند المعتزلة فنبع من الجواهر
الفردة بقدم بها تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدون
تلك الاجزاء مع ذلك التاليف فلا تقدم الحيوة بجوهر
واحد ويلزمهم اي الحكماء والمعتزلة قيام العرض الواحد
بالكثير ان قامت حيوة واحدة بالجزئين معا او يلزمهم الترجيح
بلا مرجح ان قامت بكل جزء حيوة على حدة وكان قيام الحيوة
باحدهما مشروطا بقيامها بالآخر من غير عكس لان الجزئين
متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف
من احد الجانبين تحكم او يلزمهم الدور ان كان الاشتراط من الجانبين صح
وان لم يكن شيء منهما مشروطا بالاخر ثبت
المطلوب واجيب بان التوقف من الجانبين وان كان دورا لكنه
دور معية وهو جائز او نقول تقوم الحيوة الواحدة
بمجموعها من حيث هو مجموع والموت عدمها اي عدم الحيوة
عما اتصف بها وقيل ضدها فهو كيفية وجودية يخلقها
الله تعالى في الحي لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق
لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق
بمعنى التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير
الوجوديات النوع الثاني من الكيفيات النفسانية العلم
قيل هو تعلق العالم بالمعلوم وقيل هو صفة ذات تعلق والتعلق
على هذا القول هو العالمية واثبت القاضي الباقلاني معهما اي مع
العلم الذي هو الصفة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده معنى
التعليق تعلقا فاحدهما اي فاما ان يكون التعلق للعلم فقط او

او للعالمية فقط فهناك ثلثة امور العلم والعالمية وتعلق الثابت
لاحدهما او يكون التعلق لهما فهناك امور اربعة العلم والعالمية
وتعلقاهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اى موجود الذهن
كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة
لتحقق الحقيقة اى حقيقة المعدوم الخارجي يعني انه قد يعقل
ما هو نفي محض وعدم صرف كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض
الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا
بتعقلها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا
والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان
يكون لكل منهما ثبوت في الجملة اذ لا ثبوت للمعلوم ههنا في
الخارج فلا محققة له الا الامر الموجود في الذهن هو العلم
باعتبار قيامه بالقوة العاقلة وهو المعلوم ايضا باعتباره
في نفسه من حيث هو هو فالعلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار ولتحقق الكلي فانه ممتنع الوجود في الخارج واذا كان
العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون
العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة
واحدة نوعية ومنعه اى منع كون العلم عبارة عن الوجود
الذهني المتكلم والا بان كان العلم بحصول ماهية المعلوم في ذهن العالم
فالذهن حار بارد اذا علم الحرارة والبرودة اذ لا معنى للحار والبارد
الا ما حصل فيه ماهية الحرارة والبرودة لكنه باطل قطعا لان
هذه الصفات فينتفي عنه وايضا يجتمع الضدان في محل واحد
فقيل في الجواب انما يلزم كون الذهن حارا باردا لو حصل فيه
ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي

هو

هو مصدر للاثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة
بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني وهي الصورة الفعلية
فانها مخالفة للهويات الخارجية في اللوازم فلا يلزم كون
الذهن حارا باردا ولا اجتماع الضدين وقيل اى قال بعض الحكماء
العلم تجرد العالم والمعلوم من المادة فهو عدمي ورد بانه يلزم منه
ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس
الانسانية مجردة عندهم وتعلقه اى العلم الواحد الحادث بمعلومين
على سبيل التفصيل فرع تعريفه فان علمنا انه نفس التعلق فلا شك
ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا يتعلق علم بمعلومين وان
قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة
تتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات لا يجعل الصفة متكثرة
وحينئذ فلا فرق في جواز تعدد تعلقه بين المعلوم الضروري
وما اى معلومين ينفكان وبين غيرهما اى غير الضروري
وهو النظري وغير ما ينفكان وهو ما لا ينفكان خلافا لابي الحسن
الباهلي من الاشاعرة في الاول حيث قال لا يجوز تعلق العلم الواحد
بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو
محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين قياسا على علم
الله تعالى واجيب عنه بانه قياس الشاهد على الغائب بلا جامع وعن
الاول بانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين
انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة وللقاضي
الباقلاني وامام الحرمين في الثاني حيث قال لا يجوز تعلقه بمعلومين
يجوز انفكاك العلم بهما كالسواد والبياض والا جاز انفكاك الشيء
عن نفسه ورد بان جواز انفكاك العلم بهما فيما اذا علما بعلمين

واما اذا علما بعلم واحد فلا تصور واما ما لا يجوز انفكاك العلم
بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد فقد يتعلق بهما
علم واحد اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والاجاز ان يكون احد
عالما بالجفر وان كان لا يعلم علمه به لكن ذلك ضروري البطلان فظهر
ان من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام
العلم العلم بالعلم وهم جرا فتتم معلومات غير متناهية فلو
استدعى كل معلوم منها علما لزم ان يكون لاحد علوم غير متناهية
وهو محال بالوجدان والجواب انه قد يعلم الشئ ولا يعلم العلم به الا
اذا التفت الذهن اليه وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم امور
غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار والادراك تصور
وتصديق فالجازم من التصديق علم ان كان لموجب وكان مطابقا
او جهل مركب ان لم يطابق استند الى تقليد او شبهة او تقليد ان كان
لغير موجب طابق او لا وغيره اى غير الجازم ظن ان كان راجحا
او شك ان تساوى طرفاه او وهم ان كان مرجوحا فالجهل
المركب ضد له اى للعلم فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتما
عهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة هو مثله
فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة الى المساء
ان زيدا في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج ان كان له اعتقاد
واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف بحسب الذات والحقيقة
ضرورة ثم ان ذلك الاعتقاد كان اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا
والانقلاب لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الحقيقة فيكونان
متماثلين انقلب احدهما الى الاخر بسبب اختلاف العوارض ولا
استحالة فيه لان التمايز بينهما بخارج عن حقيقتهما وهو المطابقة

لو نقلوا لى انقلاب احدهما الى الاخر فان من اعتقد من الصباح صح

واللا

واللامطابقة والامتياز بالامور الخارجة لا يوجب الاختلاف
بالذات واجيب بان المطابقة واللامطابقة اخص صفا
تهما فيلزم من الاختلاف فيها الاختلاف في الذات ويقال للعدمه
اى عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما جهل بسيط ويقرب منه
اى من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه عدم
استثبات التصور فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في
معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر
فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه ادنى تنبيه
وعاد اليه التصور الاول ويقرب منه الغفلة ايضا ويفهم منها
عدم التصور مع وجود ما يقتضيه ويقرب منه الذهول ايضا
وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشة قال الله تعالى
يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو وهو
اى الجهل البسيط بعد العلم نسيان وقد فرق بين السهو والنسيان
بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني
زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
والادراكات اى ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ
الاشعري علم بمتعلقاتها ورده جمهور المتكلمين بان الفرق
بين العلم بالشئ وبين رؤيته ضروري فانا اذا علمنا الحمرة مثلا
علما تاما ثم رايناها نعلم ان الحالة الثانية مخالفة للاولى
بلا شبهة واجيب بان ذلك الفرق لا يمنع كون ادراك الحواس
علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس اما بالنوع
فيكون العلم حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات
وايضا انما يصح استدلال الجمهور لو كان متعلق العلم هو متعلق

الادراك الحس وليس ذلك لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث
خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس
والصورة الذهنية الانسانية مثلا والحالة فى القوة العاقلة
صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها فى نفس
جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس
اخرى فلا تكون كلية بهذا الاعتبار فكليتها حينئذ اما باعتبار
متعلقها اى المعلوم بها فاذا وصفت الصورة بالكلية كان
مجازا على معنى انها صورة كلى ما علم بها وهذا الاعتبار انما يتوجه
من يرى ان المعلوم غير الصورة الذهنية وهو باطل لانه لو كان
غيرها لم يكن ثابتا فى الذهن واذا لم يكن ثابتا فى الذهن ولابد
من ثبوته فى الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العالم ثابت فى
الخارج لانحصار الثبوت فى الذهن والخارج واذا كان ثابتا فى
الخارج كان متشخصا متعينا فى حد نفسه متاصلا فى الوجود
والتشخص ينافى الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للصورة التى
هى العلم فما لم يتصف بالكلية اصلا اللهم الا ان يصار الى ان
الامور المتصورة لها ارتسام فى غير العقل الانسانى من
القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض
فى محالها بحسب الوجود الخارجى والا كانت تلك الامور المتصورة
اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية لكن الارتسام
فى غير العقل الانسانى فما فى الوجود الذهنى فى النفس الناطقة
لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت فى
غيرها لا اصليا ولا ظليا ونفى الوجود الذهنى خلاف مذهبهم
او باعتبار المطابقة اى مطابقة الصورة الذهنية الانسانية

مثلا للكثيرين كزيد وعمرو وبكر الى سائر الافراد والمراد
بالمطابقة ان كل واحد من الافراد اذا حضر فى الخيال وجرد
عن مشخصاته كانت تلك الصورة بعينها الا ترى الحاصل من
ذلك الواحد وانها اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد
من افرادها كانت عين ذلك الفرد فان قلت اذا طابقت كل
فرد طابقها كل فرد فيطابق كل فرد فيكون كليا بهذا المعنى
قلنا ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات
مثالية غير متاصلة فى الوجود لما هى ظل له والعلم تفصيلى وهو ان
ينظر الى اجزاء المعلوم وتلاحظ واحدا بعد واحد واجمالى كمن
يعلم مسئلة فيسئل عنها فانه يحضرها فى ذهنه دفعة فهو
متصورها لانه عالم بانه قادر عليها وعلمه بانه قادر
عليها يتضمن علمه بحقيقتها ثم ياخذ فى تقريرها فيلاحظ تفصيلها
بملاحظة اجزائها واحدا بعد واحد ففى ذهنه حال ما سئل امر
بسيط هو مبدأ التفاصيل والتفرقة بينها وبين حالة الجهل
الثابتة قبل السؤال وبين ملاحظة التفصيل المتفرعة على التقرير
ضرورية وجدانية وشبه ذلك بمن يرى شيئا تارة دفعة
فانه يرى جميع اجزائها ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد
فيميزها فالرؤية الاولى اجمالية والثانية تفصيلية والعلم الا
جمالى منعه بعض المتكلمين وهو الرازى فانه قال يمتنع حصول
صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة بل لكل واحد صورة
ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك نعم قد تحصل الصور المتعددة
تارة دفعة وتارة مترتبة فى الزمان فان اراد ذلك فلا نزاع
فيه الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة

المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع
بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية
باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلاف فيها مقيسة
الى المعلومات والحق الاول وهل يثبت العلم الاجمالي لله تعالى ام
لا جوزه القاضي الباقلاني والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا
وابو هاشم والحق انه ان شرط فيه الجهل بالتفصيل لم يثبت لله تعالى
والشيء اما ان يعلم بالفعل وهو ظاهر او يعلم بالقوة كما اي كالشيء
الذي في يد زيد وهو اي والحال ان ما في يده اثنان وقد سئلنا
عنه زوج ام فرد فانا نعلم في هذه الحالة ان كل اثنين زوج
وما في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم
في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم نكن
نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات المندرجة تحت الكليات
قبل ان يتنبه للاندراج ونتيجة حاصلة في احد المقدمتين
بالقوة وقيل قد يعلم الشيء من وجه دون وجه قال القاضي البا
قلاني الوجه المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل
شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر كما اذا علم
الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عار
ضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته
ولا نمنع التجوز في التسمية فما هو هذا القبيل معلوما من وجه
مجهولا من وجه اذ لا مشاحة فيه وهو اي العلم فعلي وهو ان يكون سببا
للوجود الخارجي قبل الكثرة كما نتصور شيئا كالسرير ثم نوجده

وانفعالي

وانفعالي من الوجود الخارجي بعدها اي بعد الكثرة كما يوجد ما
في الخارج مثل السماء والارض ثم نتصوره قال الحكماء فعلم الله
تعالى بمصنوعاته فعلي لانه السبب لوجودها وقال الحكماء للعقل
مراتب اربع فالهيولاني اي فالعقل الهيولاني هو الاستعداد
المحض لادراك المعقولات كما للاطفال وهي المرتبة الاولى
والمرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم ببعض الضروريات
وانما لم يشترط فيه العلم بكلها لان بعضها قد لا يحصل لفقد
شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه والعنين لا يتصوران
ماهية اللون ولذة الجماع او للتصديق كالحس والوجدان
في القضايا الحسية او الوجدانية وكتصور الطرفين
والنسبة في البديهيات فالشيخ قال هو اي العلم ببعض الضروريات
المسمى عقلا بالملكة مناط التكليف لانه اي العقل علم الا
لامتناع الانفكاك بينهما اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم
لا عقل له اصلا وليس العقل علما نظريا بل هو علم ضروري لان
العلم النظري مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل
فيكون العلم النظري متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه
وليس العقل كله اي كل علم ضروري لان العاقل قد يفقد
بعض العلوم الضرورية كما تقدم فهو العلم ببعضها وهو
المطلوب وجوابه انا لا نسلم انه لو كان غير العلم جاز الانفكاك
بينهما لجواز تلازمهما والحق كما قال الرازي انه اي العقل
غريزة اي امر خلقي اما جوهر او عرض يتبعها ذلك اي العلم ببعض
الضروريات عند عدم المانع من النوم وآفة الالات والمرتبة
الثالثة العقل بالفعل وهو حصول النظريات وصيرورتها

بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية
والتجشم كسب جديد وقيل هو ملكة استنباط النظريات من الضرو
ريات بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات
والمرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو حضورها اي النظريات
التي ادركها بحيث لا تغيب عنه ومقدم الاخرة وفي حصوله
في الدنيا تردد وعلمان تعلقا بمعلومين متماثلين كالبياضين
او مختلفين كالبياض والسواد مختلفان لجواز اجتماعهما ولو
كانا متماثلين ولم يجتمعا واما العلمان المتعلقان بمعلوم
واحد فانهما متماثلان ان اتحد الوقت اي وقت تعلق العلمين
بذلك المعلوم منهما فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين
ما تعلق به الاخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه وقيل
هما مثلان وان اختلف الوقت اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في
اختلاف العلمين كالجوهر فانه لا يختلف بسبب كونه في وقتين مختلفين
واجيب بان الفرق بين المقيس والمقيس عليه بان بين فان الوقت
ههنا داخل في متعلق العلم فتعدد المعلوم فان اختلاف العلمين
وثم عارضا للجوهر فلا يقتضي تعدده في ذاته وهو الذي ذكرناه
من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد
محل العلم وهو العالم اذ حيث اختلف المحل اي محل العلمين بمعلوم
واحد كزيد وعمرو العالمين بشيء واحد تخالفا اي العلمان
ان اقتضى كل واحد منهما الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجد
انياتنا لان المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى
الذات والا تماثلا والضروري قال القاضي وكثير من المتكلمين
يقع اي ينقلب نظريا مطلقا للتجانس بين العلوم فيصح على كل منها

امايصح

ما يصح على الاخر وقد صح ~~نظريا مطلقا~~ على بعض العلوم
ان يكون نظريا فكذا الباقي قال الامدي لا نسلم تجانس العلوم لجواز
ان يكون العلم عرضا عاما لها وان سلم التجانس فقد يمنع التنوع او
التشخص ذلك الذي صح على النوع او التشخص الاخر اذ لا يجب ان يصح
على الانسان ما صح على الفرس وان كانا متشاركين في الجنس ولا ان
يصح على زيد ما صح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة
ربما كانت معللة بخصوصية نوع او تشخص وكانت خصوصية نوع
او تشخص اخر مانعة منها وقيل لا يجوز الانقلاب مطلقا لامتناع
الخلو اي خلو الانسان عنه اي الضروري بالوجدان ولو جاز
الانقلاب لجاز الخلو وقيل لا يجوز انقلاب ما اي ضروري
هو شرط لكمال العقل اذ كمال العقل شرط للنظر وهو شرط للنظري
فيكون النظري المنقلب شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب وعكسه
وهو انقلاب النظري ضروريا جائز باتفاق المتكلمين بان يخلق الله
تعالى علما ضروريا متعلقا به ولكنه لم يقع عند المعتزلة في العلم بالله
تعالى وصفاته للتكليف يعني ان العبد مكلف به فلو انقلب ضروريا لم يكن
مقدورا واذا لم يكن مقدورا قبح التكليف به على زعمهم واستناد
الضروري الى النظري او الى الضروري فرع تفسيره اي الضروري
فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين
على نظر جاز ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر في
مفرداته لا يقدح في الاستغناء حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز
الحكم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر
لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل
هذا التصديق غير ضروري فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات

الذكرية من لا تقول الشارح والاكان واسطة ثم نقول ان فسرنا
الضروري بما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز توقف الضروري
على ضروري آخر وان فسرناه بما لا يتوقف على علم ~~سابق عليه لم يجز~~
نظري جاز واثبات ابي هاشم علما لا معلوم له كالمستحيل اي كالعلم به
اذ المستحيل ليس بشيء معناه ان المستحيل كما قال ابن سينا لا تحصل
في العقل منه صورة مخصوصة هي له في نفسه فلا يمكن ان يتصور
شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على سبيل التشبيه بان يعقل بين
السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الاجتماع لا يمكن حصوله بين السواد
والبياض واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم
هو اجتماع السواد والبياض فقد تعقل هنا المستحيل المخصوص
باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض
لا باعتبار خصوصه واثبات غيره معلومية المستحيل معناه معلومية
تلك الصورة المسببة عن التشبيه او الامر العام فالخلف لفظي ومحله
اي العلم القلب للسمع الدال عليه قال الله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب وقال فيكون لهم قلوب يعقلون بها واذان يسمعون بها وقال
افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقال الحكماء المحل
للكلي النفس الناطقة والمحل للمدرك الجزئي المشاعر العشر الظاهرة
والباطنة النوع الثالث من الكيفيات النفسانية الارادة قيل
اي قال اكثرهم المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفي الفعل
وقيل هي ميل يتبعه اي اعتقاد النفع او ظنه وعندنا هي الصفة المخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع ولا توجب الارادة الحادثة المراد عند
الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي
وابنه وجماعة من متأخري المعتزلة واحترز بالحادثة عن القديمة

فانها

فانها توجبه اتفاقا من اهل الملة والحكماء اذا تعلقت بفعل من افعال
نفسه تعالى واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين
بان معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب وجود المامور به كما في
العصاة وجوزه اي ايجاب الارادة الحادثة المراد النظام والعلاف
وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة في فعله اي فعل
المريد بعينه اذ عدم ايجاب ارادة المريد في غير فعله لا شبهة به ان
كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو ما نجده من انفسنا حال
الايجاد لا عزما عليه فانه قد يتقدم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه
ويقبل الشدة والضعف حتى يبلغ درجة الجزم ومع ذلك فقد لا يكون
قصد بل جزما بانه سيقصد وربما يزول لزوال شرط او حدوث
مانع ولا تشترط الارادة بهما اي باعتقاد النفع والميل عند فضلاء
عن كونها عين احدهما فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا وكفى اي كما في قدحي
العطشان اذا فرض استواؤهما من جميع الوجوه بانه يختار احدهما
بلا داع له يرجح في اعتقاده على الاخر وكما في طريقي الهارب من السبع
اذا استويا فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما ولا يتوقف على
ترجيح لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما بمجرد الارادة
وقيل تتعلق الارادة بنفسها مثل ان يريد الارادة فتغاير الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات فقط وقوله المريض اشتهي ان اشتهي مجاز
عن اريد ان اشتهي وفيه ان تعلق الارادة بنفسها انما يتم اذا فسرت
باعتقاد النفع او الميل التابع له لجواز ان يعتقد الشخص نفع اعتقاده
لمنفعته فعل من الافعال او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد
وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة مخصصة لاحد المقدورين
بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا

والاحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا
يتناهى ولا ونفكاك عطف على تتعلق بنفسها بحسب المعنى كانه قال
الارادة تغاير الشهوة لانها تتعلق بنفسها دونه ولانفكاكها عن
الشهوة في الدواء الكريه وانفكاك الشهوة عنها في الطعام اللذيذ
المعلوم ضرره قال الشيخ الاشعري ارادة الشيء عين كراهة الضد
اى ضد ذلك الشيء والا بان كانت غيرها فضدها او مثلها فلا يجا
معها لامتناع اجتماع الضدين والمثلين لكنها تجامعها هذا خلف او
مخالفتها فيجامع ضدها لان المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده
ولكن ضد كراهة الضد هي ارادة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء
مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقين بالضدين متضادتان
فلا يجوز اجتماعهما ويبطله اى يبطل ما اعاده الشيخ من العينية
ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر
بالضد حال ارادة الشيء فانفكت الارادة عن كراهة الضد فلا تكون
نفسها ويجاب عن دليله بانا لا نسلم ان المخالف ليس يجامع ضده لجواز
تلازم المتخالفين ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم
ولجواز كون الشيء ضدا للمتخالفين كالنوم واذا ظهر التغاير فالارادة
معه اى مع الشعور بالضد هل تستلزم كراهة الضد فالباقلاني و[الغزالي]
نعم لكن الظاهر انها لا تستلزمها لجواز ان يريد الشخص الضدين كل واحد منهما
من وجه ارادة على السوية او ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح
على نفع الاخر فيكونان مرادين على السوية وانت خبير بان
هذا الظاهر انما ياتى اذا فسرت الارادة باعتقاد
النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد
طرفي الفعل مقارنة له كما هو راى الاشاعرة فلا لان ارادة

الضدين تستلزم اجتماعهما وهى اى الارادة غير التمني اذ التمني يتعلق [بالمحال]
والماضي والارادة لا تتعلق الا بمقدور ومقارنة لها عند اهل
التحقيق والتسهو ضدها اى الارادة يقال فعل بالتسهو اى بلا ارادة
عندنا ومنعه المعتزلة لانه اى التسهو ضد العلم والعلم يخالف الارادة
عندنا ومنعه المعتزلة لانه اى التسهو ضد العلم والعلم يخالف
الارادة وضد احد المختلفين يجامع الاخر وضده فكيف ضده [والجواب]
ان الشيء الواحد قد يضاد مختلفين كالنوم فانه ضد العلم والقدرة
وهما مختلفان كما تقدم وقال القاضي من الاشاعرة والبصري من
المعتزلة الارادة تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق
سواء كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة
كالسجود بارادته الله تعالى ومعصية كالسجود بارادته للصنم وللقول [تفيد]
كونه امرا او تهديدا فان ارادا اى القاضي والبصري انها [تفيد] صفة
ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه
اعتباري وان ارادتها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فلا نزاع فيه
ولا فائدة له والكراهة ضدها اى الارادة والنوع الرابع من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج به ما لا يؤثر كالعلم او لا تا
ثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وقوة الارادة خرج به ما يؤثر
كالعلم او لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وقوة
الارادة خرج به ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسا
ئط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدا الافعال المختلفة
خرج به فيفترقان اى التعريفان في القوة الفلكية والقوة
النباتية فان الاولى قدرة على الاول دون الثاني والثانية
بالعكس لان في القوة الحيوانية فانها قدرة عليهما والقوة العنصرية

العنصرية ليست قدرة عليهما ويرد على الحدين القدرة الحادثة عندنا
اذ لا تؤثر ولو لا اثرت لما نعت قدرة الله تعالى فان الله اذا اراد
شيئا واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين
واما عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع مراد كل منهما مراد الاخر
فاذا لم يقعا وجب وقوعهما ويلزم ذلك المحال واما احدهما عاجزا
غير قادر على فرض قدرته عليه وهو ايضا محال لا يقال المختار انه
يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اتم قدرة العبد لا نرى انها اعم
منها فلا ممانعة لانا نقول الممانعة لازمة ولو كانت قدرة الله اعم
منها لان عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين
لا اثر له في هذا المعين فكانت متساويين بالنسبة اليه فيكون تاثير
احدهما مانعا من تاثير الاخرى ترجيح بلا مرجح ومن ثمة ومن اجل
هذا الدليل الذي تعرضنا به تاثير القدرة الحادثة بعينه نفاها
اي القدرة الحادثة جهم بن صفوان الترمذي وهو مكابر لان
الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط من علو ضروري اذا
عرفت ان التمانع انما يجري في القادرين المؤثرين فنجوز نحن كابي
الحسين البصري من المعتزلة مقدورا بين قادرين احدهما مؤثر والاخر
كاسب لا بين فاعلين مؤثرين لما علمت من لزوم التمانع ولا بين
كاسبين اذ لا يخرج متعلق القدرة الحادثة عن محلها فلا يقدر
زيد على فعل عمرو ولو فرض مقدور بين كاسبين لزم خروجه عنهما
او عن احدهما لاستحالة قيام الواحد بالشخص بمحلين هذا وابو الحسين
يجوز مقدورا بين قادرين مؤثرين سواء كانا مخلوقين او خالقا
ومخلوق فان قدرة العبد موثرة عنده ولا يقول بالتمانع الا في تعدد
الاله واما في غيره فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد

المخلوقين

المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر بحكمها
ومن هذا التقرير ظهر ان التشبيه من بعض الوجوه وقال بشر بن
المعتمر القدرة الحادثة سلامة البنية عن الافات فجعلها صفة
عدمية وتعرف القدرة ويعلم وجودها بالوجدان فان الصاعد
بالاختيار يجد حالة الصعود اثرا بها له دون الساقط وقال
الهمداني من المعتزلة انما تعرف بتاتي الفعل وتيسره من شخص دون
اخر فيعلم ان للاول قدرة دون الثاني وقال الجبائي انما تعرف بسلامة
الشخص عن الافات ويبطلهما اي قول الهمداني وقول الجبائي
الممنوع من الفعل فانه يبطل قول الهمداني لانه قادر عنده
ولا يتاتى منه الفعل والممنوع المبتلى بالضد من النوم والعجز
مع سلامته عن الافات فلا يكون العلم بالسلامة مستلزما للعلم
بثبوت القدرة فكيف والمصحح المتصف بتلك لا اخذ ولا قدرة
له اجماعا فبطل قول الجبائي ولو اجاب الهمداني بانه يتاتى الفعل
من الممنوع ان قدر الارتفاع اي ارتفاع المانع ورد عليه العاجز
فانه ايضا يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فان
قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف
بما يصحح الا انه تخلف عنه للمانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح
الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتقدر عليهما ما داما
على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتاتى الفعل منهما فمن اين لك
وجود المصحح مع احدهما دون الاخر واجاب بعضهم بان الفرق بين العاجز
راسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف
العقل في الجزم به فانكاره مما يقتضي منه العجب ولا تتعلق القدرة
الواحدة بمقدورين سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين

لا معا ولا بسبيل البدل بل مقدور واحد لانهما مع المقدور ولا شك
انهما يجتمعان عند صدور واحد المقدورين منا مغاير لما يجتمعان
عند صدور الاخر فكيف يكون متعلقهما ضدين فانه يستلزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال
اكثر المعتزلة قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغيرها
كالقديمة وقال ابو هاشم القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع
متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها لا الجوارح لا
اى لا تتعلق القدرة القائمة بالجوارح بجميع مقدوراتها من
الاعتمادات والحركات وغيرها وقيل كل واحد منهما تتعلق بمتعلقها
جميعه دون متعلق الاخرى وقيل كل واحدة منهما تتعلق
بمتعلقيهما وتعذر الفعل من كل واحد منهما المتعلقات الاخرى
لعدم الالة وقيل القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما دون القدرة
العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح فقط واعلم ان هذه الاقوال
ترددات من ابى هاشم كما فى المواقف وصنيعه هنا يأباه واجمعوا
اى المعتزلة فى المتماثلات انها تتعلق بها قدرة واحدة على تعاقب
الازمنة مع اتفاقهم على انه لا يقع بها متماثلان فى محل وقت واحد
قال الشيخ واصحابه هى اى القدرة الحادثة توجد مع حدوث الفعل
وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبله
اى الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا بان امكن فليفرض
وجوده فيه ثمة اى فى الحالة التى فرضناها انها سابقة على الفعل
ليست كذلك بل هى مع الفعل هذا خلف لان كون المتقدم على الفعل
مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم
فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم

المستحيل

المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا
قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود
القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو
المطلوب قيل من طرف الخصم نحن لا ندعى ان القدرة اذا وجدت
فى حال كانت متعلقة لوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان
وجوده فيه بل نقول القدرة فى الحال انما هى على الايقاع اى ايقاع
الفعل فى ثانى الحال والايقاع متقدم على الوقوع زمانا فيكون
امكان الايقاع فى الحال ولا يستدعى هذا امكان الوقوع فى
الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه
فى جواز كون القدرة موجودة قبله واجيب بان الايقاع الذى
هو تأثير القدرة الحادثة فى الفعل وايجادها اياه على رايكم ان كان
نفس الفعل على ما ان التأثير فى الفعل ~~وايجادها اياه على رايكم ان~~
كان نفس هو عين حصول الاثر الذى هو الفعل فمحال اى فالايقاع
محال فى الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل حدوثه والا بان
كان غيره فالكلام عائد فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تأثير
للقدرة فيه فلا يقع ايقاع اخر ويتسلسل لا يقال الايقاع الاعتبارى
فلا حاجة به الى ايقاع اخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع
دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع
وهل المقدور يتبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف وجه الاول
ان صاحب الملكة فى صناعة تصدر عنه افعال محكمة لا يقصد
تفاصيل اجزائها فان الكاتب يراعى دقائق فى حرف ولحد بلا قصد
ولو قصدها لفاته كثير منها ووجه الثانى ان تبعية المقدور للارادة
هو مقتضى القدرة فانها صفة تؤثر على وفق الارادة واما الاشاعرة فقد

حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفا
صيلها وقد يصدر فعل متقن قليل عن نائم بالتجربة عند المعتزلة وكثير
عن نائم اختلفوا فالمعتزلة وبعضنا قالوا هو واقع بقدرته وان كان
بلا علم فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره
من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق لا يكون
مقدورا له فان النوم يضاد القدرة ايضا وتوقف القاضي البا
قلاني وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون ذلك الفعل مكتسبا
للنائم ولا بكونه ضروريا بل كلاهما محتمل بلا ترجيح ولما كان للقائل
ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وسائر الادراكات فما تقول
فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اجاب عنه بقوله
والرؤيا خيال باطل عند جمهور المتكلمين فالمعتزلة قالوا لفقد
شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط
الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من
الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراك في شيء
بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة وبعضنا وان لم
يشترط في الادراك شيئا من ذلك لكنه قال انها خيال باطل
لمخالفة العادة فان عادته تعالى لم تجر بخلق الادراك في الشخص
وهو نائم واثبته الاستاذ ابو اسحق وقال المنام حق والا لكا
ن خيالا باطلا ولزم السفسطة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من
ابصار ونحوه وبين ما يجده اليقظان فلو جاز التشكيك فيه
لجاز فيما يجده اليقظان ولم يخالف الاستاذ في كون النوم ضدا للادراك
لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء غير ما يقوم به النوم وقال الحكماء
هو اي المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك وهو قد يأخذ من

النفس

النفس الناطقة وهي تاخذ من صور مرتسمة في العقل الفعال
فان صور جميع الكائنات من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في جميع
المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة
ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض
ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الان استغراقها في تدبير
بدنها يعوق عن ذلك فان حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما
اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب
منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهمت بمصالح الناس
ذاتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاخيل لها شيء منها
وذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه الخيال اي
قوة المتخيلة لما جبلت عليه من المحاكات والانتقال
من شيء الى اخر مشابه له بوجه وتفصيل بين الاشياء المتصلة
والتركيب بين الامور المتفاصلة صورا جزئية اما قريبة
من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيعبر ما رآه النائم اولا بان
يرجع المعبر قهقرى ط وقد لا ينصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه
فيقع من غير حاجة الى التعبير او يأخذ الحس المشترك من الخيال
كما ارتسم فيه من الخارج ولذلك من دام فكره في شيء رآه في منامه
وقد يحدثها اي الصور مرض ولذلك من حلم يرى الدموي في حلمه
الاشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي
يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان البيض وهما
اي الاخيران اضغاث احلام فلا تعبير لهما واعلم ان المعتزلة فرعوا
على القدرة والعجز فروعا الاول القادر على حمل مائة من فقط ولا
يتمكن من حمل مائة اخرى معها هل هو عاجز عن حمل المائة الاخرى

ط مجردا له عن تلك الصور حتى يحصل
ما اخذته النفس فيقع بعينه
صح

الملتصقة بها او عاجزا عن حمل احديهما اى احدى المائتين من غير
تعيين وقادر على مائة منها غير معينة او لا يوصف بالعجز
ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى اقوال والكل مناقض لمذهبهم في
وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة
اولا من جنس مقدورات العبد والثانى القادران اى
الشخصان اللذان يقدر كل واحد منهما عليها اى على حمل مائة
من اذا اجتمعا على حملها فكل واحد منهما حامل للكل اى كل المائة كما
قال اكثرهم ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد
فيستغنى بكل منهما عن الاخر او كل منهما حامل للبعض المعين بحيث
لا يشاركه فيه صاحب كما قال الصيمرى والكعبى منهم ويلزمهم
التحكم لان نسبة كل جزء الى كل واحد على السوية فلا يتعين لشئ
منها لفعل احدهما والثالث قالوا قد تولد القدرة الحادثة
الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة بان
يضرب يده عليها دفعة فتفرق فى تلك الجهات ولما كانت وحدة
القدرة خاصة بتحريك الاجزاء المتفرقة قال فيجتمع على
عشرة اجزاء مثلا وصفة عشر قدر فان القدرة على تحريك كل
جزء عن القدرة على تحريك الجزء الاخر اذ لو كانت القدرة على
تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين لكانت قدرة على تحريك
الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر
البقة على تحريك الجبل هذا خلف واجيب بان عدم الاولوية
في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد واما الجبائى فانه قال الا
جتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن الشئ لمن هو قادر عليه
وهذا بناء على مذهبه من كون الممنوع قادرا وستعلم على بطلانه

والخامس

75

والخامس الاعتماد المحرك يمنة ويسرة هل يمكنه التصعيد منه
البهشمية للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل
يعلم ان رفع التى اشق من تحريكه ودحرجته واوجبوا زيادة قدرة
واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة تحكما اذ لا وجه للحصر ومنهم
من جوزه وهى اى القدرة تغاير المزاج لانه كيفية متوسطة بين
الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة دون القدرة ولانه قد يتفاوت
القدرة كما عند الاعيا والتعب والشئ لا يتفاوت نفسه والقوة
مبدا التغير في آخر من حيث هو آخر قيد بالحيثية ليدل ما فيه التغاير
اعتبارى كالمعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب
ويتاثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهى بهذا
التفسير اعم من القدرة لعدم اشتراط الارادة فيها فتشمل اربعة
اقسام لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة
وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول
النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث
القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وتقال القوة ايضا
للامكان المقابل للفعل مجازا لانه سبب للقدرة عليه كما يقال
للابيض انه اسود بالقوة لا الامكان الذاتى لانه يقارن
الفعل دون ذلك فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا
ذاتيا لا امكانا مقابلا للفعل والخلق ملكة تصدر عنها اى عن
النفس بسببها الافعال بلا روية كمن يضرب الطنبور من غير
ان يفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فيغاير الخلق القدرة لعدم
اعتبار السهولة فيها سيما ان نجعل نسبتها اى القدرة الى الطرفين
سواء كما هو مذهب المعتزلة فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد

ط الا ان تنفع المشهورة ولان آثره
من جنسه فهما من الكيفيات

ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين ومنعه اى كون
نسبتها الى الطرفين سواء الشيخ الاشعرى فقيل اى قال الرازى
اراد الشيخ بالقدرة القوة المستجمعة للشرايط اى شرايط التاثير
ولذلك جعلها مع الفعل لامتناع تخلف المقدور عن المؤثر
التام ولا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود والمعتزلة
ارادوا بها القوة العضلية من غير اشتراط الاستجماع ولا شك ان
نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل ورد على الرازى بان
الشيخ لا يقول بتاثير القدرة الحادثة فكيف يقال اراد بالقدرة
القوة المستجمعة بشرائط التاثير والممنوع عن الفعل غير قادر
عليه عنده اى الشيخ اذ القدرة عنده مع الفعل ولاستحالة الفعل
المنع وعند المعتزلة قادر للفرق الضرورى بين الزمن والمقيد
واجيب بانه لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان عادته تعالى بارتفاع
القيد دون الزمانة والعجز صفة تتعلق بالموجود عنده وفي الاصح
من قولين فان التعلق بالمعدوم حينا المحض فالزمن عاجز عن القعود
لا عن القيام وفي قول انما يتعلق بالمعدوم اليه ذهبت المعتزلة
وكثير من اصحابنا والمحبة قيل هي الارادة فمن الله تعالى اى فالمحبة
من الله لنا ارادته لكرامتنا والمحبة منا له ارادتنا الطاعة والرضا
ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له تعالى ليس مرضيا عنده لانه
يعترض عليه وعند المعتزلة هو الارادة فالكفر ليس مرادا ايضا
عندهم والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي
المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنفرات
النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل
العزم والترك عدم فعل المقدور وقيل ان كان عدم فعل المقدور

قصدا

قصدا وقيل الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل
النفس عن ارتباده وقيل الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم
مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة واللذة بديهية كالالم
لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما
عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان وقيل اللذة
ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث
هو مناف وقيدنا بالحيثية لان الشيء قد يلائم من وجه دون
وجه كالدواء الكريه اذا علم ان نجاة من العطب قال الرازى
وكون اللذة والالم غير الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان
فانا ندرك بالوجدان عند الاكل مثلا حالة هي لذة ونعلم ايضا
ان ثمة ادراكا للملائم واما ان اللذة هي نفس ذلك الادراك
او غيره وانما ذلك الادراك سبب لها وانه هل يمكن ان تحصل
اللذة بسبب اخر ام لا فلم يتحقق فوجب التوقف فيه وقيل اى قال
ابن زكريا الطبيب الرازى ليست اللذة امرا محققا موجودا في
الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الالم كالاكل فانه دفع الم الجوع
ويبطله العثور على مال على وجه البغتة فان الانسان يلتذ به ولم
يكن له الم بفقده والالم بسببه الذاتي عند الحكماء وجالينوس تفرق
الاتصال فقط بالتجربة فالحار انما يولم لانه يفرق الاتصال وكذا
البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب
الاجزاء الى ما تتكاثف اليه ويلزمه من ذلك تفرقها عما تنجذب عنه
وانكره بعض الناس وهو الرازى للتخلف اى تخلف الالم في القطع
بسكين حاد عنه مع انه يفرق الاتصال ولو كان سببا ذاتيا لا
تمتنع التخلف عنه فظهر ان تفرق الاتصال ليس سببا بل هو بعد

لسواء المزاج وحصوله يبقى زمانا فعندهما يتأذى العضو با
لاستحالة الى مزاج شيء يحصل الالم وزاد ابن سينا للالم سببا اخر سوى
تفرق الاتصال هو سوء المزاج المختلف وهو مزاج غير طبيعي يرد
على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال دون المتفق
وهو مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي
ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي اذ شرط المنافرة تغاير
الكيفيتين اي كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق لا يحصل
تاثر للحاس من المحسوس فلا احساس فاذا تمكنت الكيفية المنافرة
في العضو وازالت كيفية العضو الاصلية فليس ثمة كيفيتان متخالفتان
فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بحرارة الدق المستقرة في جوهر
الاعضاء المدبغية لها فلا يحس بها ومع الاحتراق يحصل التاثر
كما في حرارة الغب فانها وارادة من مجاورة خلط صفراوي
على اعضاء هي على مزاجها الطبيعي حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت
باقية على امزجتها الاصلية فلذلك يحس بحرارتها احساسا شديدا
والصحة حالة او ملكة لم يكتف بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة
قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه وقدم الاولى لان الكيفية
النفسانية تكون اولا حالة ثم تصير ملكة بها اي بسببها وواسطتها
تصدر الافعال من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد عن
الموضوع لها سليمة غير مأوفة والمرض خلافها اي مقابل الصحة
فهو حالة او ملكة بها تصدر الافعال عن الموضوع مأوفة فلا
واسطة بين الصحة والمرض المعرفتين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفي
والاثبات الا ان يهمل شيء من شروط التقابل كاتحاد المحل والزمان
والجهة كما في جالينوس قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا

هو لا

هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى فيما له وسط
وما ليس له وسط في تلك الشرائط ان يعرض الموضوع وحينئذ
ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا فاذا
فرض انسان واحد واعتبر فيه عضو واحد في زمان واحد
فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون
فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة
والمرض بحد اخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها كان ان يشترط
في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل
عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفي كل وقت فيخرج من
يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة
الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة
جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فتخرج الامور
المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع
حينئذ يكون لفظيا القسم الثالث من اقسام الكيف الكيفيات المختصة
بالكميات اما وحدها كالتثليث فانه كيفية عارضة للكم المتصل وهو
المثلث وكالزوجية فانها كيفية عارضة للكم المنفصل وهو العدد
ومع غيرها كالخلقة ~~فانها كيفية عارضة للكم المتصل~~ فانها مجموع
شكل ولون والشكل عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد او حد
واكثر والمتبادر من قوله والزاوية انها كالخلقة مركبة
من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك فانها هيئة احا
طة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما فالزاوية هي تلك الهيئة
كما هو لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم وقوله
مثلا اشارة الى ان ما ذكر تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها

مبحث الكيفيات المختصة

المتناول للزاوية المجسمة وليست الزاوية كما زعم بعضهم اذ تتقدم
بالضعيف اما القائم فانها تتقوم بالتضعيف مرة واحدة بحيث
لا يبقى هنا زاوية اصلا واما الحادة فانها تتقدم اذا كانت
نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف
ولو ابدل التضعيف بالزيادة لتشمل الزوايا كلها فان كل زاوية اذا
زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين انعدمت واما قبولها اي
الزاوية القسمة فانما هو بالعرض وبواسطة الكم قال الحكماء يحدث اثبات طرف
للخط مع الارادة اي ارادة الخط الى ان يعود الى وضعه الاول الدائرة
وهي الشكل مستو يحيط خط في وسط نقطة جميع الخطوط
الخارجة منها اليه سواء ويحدث اثبات قطر نصفها اي نصف الدائرة
مع ارادة ذلك النصف حتى يعود الى وضعه الاول الكرة وهي جسم
يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه
سواء ويحدث اثبات ضلع من اضلاع المربع مع ارادة المربع
حتى يعود الى وضعه الاول الاسطوانة وهي شكل يحيط به
دائرتان من طرفيه هما قاعدتاه يصله بينهما سطح مستدير يعرض وسط
خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدته ولو قال ضلع
سطح متوازي الاضلاع لكان اعم ويحدث اثبات الضلع المحيط
بالقائمة من المثلث حتى يعود الى وضعه الاول المخروط وهو شكل
احد طرفيه دائرة والاخر نقطة ويصل بينهما سطح يتعرض عليه
الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة ولا مناقشة في التوهم كما فعله
في المواقف حيث قال ما ذكره المهندس سوا ان امور وهمية لا يعلم وجودها
خارجا وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين لان البراهين
قامت على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا

ينافي

مسمى الكيفيات الاستعدادية

ينافي ذلك كون احكامها يقينية الا يرى ان العدد المركب من
الوحدات التي هي امور اعتبارية لها احكام صادقة بلا شبهة
القسم الرابع من اقسام الكيف الاستعدادات فالقبول اي فالا
ستعدادات للقبول والانفعال ضعف ولا قوة كالممراضية والا
ستعداد لعدمه القبول قوة في لا ضعف كالصحاحية واما
قوة الفعل كالقوة على المصارعة فانها ليست منها اي من الكيفيات
الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصا
رعة تتعلق بعلم بهذه الصناعة وبصلابة الاعضاء لئلا تنثني
بسرعة وبالقدرة على هذا الفعل وشيء منها ليس من الكيفيات
الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة ثم النسب اي المقولات
النسبية السبعة التي تقدم ذكرها اول العرض انكرها اي
انكر وجودها في الخارج المتكلمون والا لو وجدت لتسلسلت
لان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه
النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها
وهلم جرا ولما اي للزوم التسلسل على تقدير وجود النسب في
الخارج اثبت ضرار الصواب من اعراضا نسبية غير متناهية ولم
يقدر على دفع حجة الحكماء على وجودها ولا لخلص من برهان
التطبيق ونقول ايضا لو وجدت الاعراض النسبية لقام الحادث
بالباري لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وقبله و
بعده واجاب الحكماء بان استدلال المتكلمين بهذا
الوجهين انما يفيد سلب الكل اي سلب كون جميع النسب موجودة في
الخارج ونحن نقول به فان بعض الاضافات والنسب امورا موجودة

المتناول للزاوية المجسمة وليست الزاوية كما زعم بعضهم اذ تتقدم
بالتضعيف اما القائمة فانها تتقوم بالتضعيف مرة واحدة بحيث
لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تتقدم اذا كانت
نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف
ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل الزوايا كلها فان كل زاوية اذا
زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين انعدمت واما قبولها اى
الزاوية القسمة فانما هو بالعرض وبواسطة الكم قال الحكماء يحدث اثبات طرف
للخط مع الارادة اى ارادة الخط الى ان يعود الى وضعه الاول الدائرة
وهي اشكل مستو يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة منها اليه سواء ويحدث اثبات قطر نصفها اى نصف الدائرة
مع ارادة ذلك النصف حتى يعود الى وضعه الاول الكرة وهي جسم
يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه
سواء ويحدث اثبات ضلع من اضلاع المربع مع ارادة المربع
حتى يعود الى وضعه الاول الاسطوانة وهي شكل يحيط به
دائرتان من طرفيه هما قاعدتاه يصله بينهما سطح مستدير يعرض وسط
خط مواز لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه ولو قال وضلع
سطح متوازي الاضلاع لكان اعم ويحدث اثبات الضلع المحيط
بالقائمة من المثلث حتى يعود الى وضعه الاول المخروط وهو شكل
احد طرفيه دائرة والاخر نقطة ويصل بينهما سطح يتعرض عليه
الخطوط الواصلة بينهما مستقيمة ولا مناقشة في التوهم كما فعله
في المواقف حيث قال ما ذكره المهندس سوان امور وهمية لا يعلم وجودها
خارجا وعليها مبنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين لان البراهين
قامت على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا

ينافي

ينافي ذلك كون احكامها يقينية الا يرى ان العدد المركب من
الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة
القسم الرابع من اقسام الكيف الاستعدادات فالقبول اى فالا
ستعدادات للقبول والانفعال ضعف ولا قوة كالممراضية والا
ستعداد لعدمه القبول قوة ولا ضعف كالصحاحية واما
قوة الفعل كالقوة على المضارعة فانها ليست منها اى من الكيفيات
الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصا
رعة تتعلق بعلم بهذه الصناعة وبصلابة الاعضاء لئلا تنثاشر
بسرعة وبالقدرة على هذا الفعل وشيء منها ليس من الكيفيات
الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة ثم النسب اى المقولات
النسبية السبعة التي تقدم ذكرها اول العرض انكرها اى
انكر وجودها في الخارج المتكلمون والا بان وجدت تسلسلت
لان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه
النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها
وهلم جرا ولانه اى للزوم التسلسل على تقدير وجود النسب في
الخارج اثبت ضرار الصواب ثم اعراضا نسبية غير متناهية ولم
يقدر على دفع حجة الحكماء على وجودها ولا التخلص من برهان
التطبيق ونقول ايضا لو وجدت الاعراض النسبية لقام الحادث
بالباري لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وقبله و
بعده واجاب الحكماء بان استدلال ~~المتكلمين~~ المتكلمين بهذا
الوجهين انما يفيد سلب الكل اى سلب كون جميع النسب موجودة في
الخارج ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امورا موجودة

في الخارج كالفوقية والمقابلة ومنها اضافات يخترعها العقل
عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين امرين لا يجوز اجتما
عهما كاجزاء الزمان فاندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز
ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب
اعتبارية لا يفيد السلب الكلي واثبتوا اي اثبت المتكلمون وجود الاين
وهو حصول الجسم في الحيز وسموه بالكون وسماه قوم وهم مثبتو الحال
بالكائنية وعلتها اي علة الكائنية عندهم الكون وعند النافين الحصول
في الحيز معللا بصفة قائمة بالجوهر بل هو بخلق الله تعالى
فحصول الجوهر في حيز بعد كونه فيه سكون وحصوله في حيز بعد
كونه في آخر حركة فحال الحدوث بعد ما اي الحركة والسكون فالجوهر
حينئذ كائن لا متحرك ولا ساكن وبه قال ابو الهذيل وقيل اي قال
ابو هاشم واتباعه الكون في اول الحدوث سكون لان الكون
في ذلك الحيز سكون لان الكون في ذلك الحيز سكون وهما
مثماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز
وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك
فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث والمسبوقية بكون اخر ويلزمهم
تركب الحركة من مجموع سكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول في
الاحياز المتعاقبة فمنهم من التزم فاورد عليه السكون ينافي
الحركة لانه ضدها فكيف يكون جزءها واجاب بان السكون في
المكان انما ينافي الحركة منه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا ولا
الحركة اليه لانها نفس الكون السابق عليه عين الدخول فيه والكون
الاول فيه مماثل للكون الثاني فيه وانه سكون بالاتفاق فكذا هذا
واورد عليه انه يلزم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون

الاول

مسمى الاين

الاول واجيب بانه يعتبر في الحركة مع كونها مسبوقة بالحصول
ذلك الحيز وحصول الجوهر في حيز بحيث لا يمكن ان يتخلل بينه وبين
جوهر آخر جوهر ثالث اجتماع وخلافه افتراق وانما اعتبروا امكان
التخلل دون وقوعه لجواز ان يكون بينهما خلاء وعند المتكلمين و
جوده اي الكون بانواعه الاربعة التي هي الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق ضروري بشهادة الحس وهو نوع واحد
في الحقيقة والمميزات التي بها يمتاز تلك الانواع بعضها عن بعض
ليست فصولا حقيقية منوعة بل امور اعتبارية يتحد كونه مسبوقا
بكون اخر او لا ونحو امكان تخلل ثالث وعدمه ولهم في حركة
جالس السفينة المتحركة نزاع مبني على تفسير المكان فان فسر بالبعد
المفروض كانا متحركين لخروج كل منهما عن حيزه وان فسر بالجواهر
المحيطة كانا ساكنين لان الاول لم يفارق شيئا من الجواهر المحيطة
به والثاني فارق بعضها وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل
الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن الثاني
مفارقا لمكانه اصلا ولهم ايضا في حركة ما اي جوهر مستقر في
مكان يختار عليه جوهر اخر متحرك من جهته الى الجهة اخرى
وفي حركة جوهر مستقر في مكانه الى جهتين يختاز عليه جوهر
ان متحركان الى الجهتين نزاع مبني على تفسير الحركة فان فسرت بتبدل
المحاذات كما فعله الاستاذ ابو اسحق كان المستقر في مكانه متحركا
في الاولى ومتحركا الى الجهتين في الثانية والجوهر المحفوف بستة
جواهر ملاقية له من جهاته الست قد ينكر اي قد انكره بعض
المتكلمين ولم يجوز ملاقاته لاكثر من جوهر واحد للزوم التجزي
وهو مكابرة للمحسوس ومانع من تأليف الجسم الطويل العريض

كالجزء الوسطاني من جسم متحرك من مكان الى مكان
وفي حركته صح

العميق من الجواهر وانا صح كونه محفوفا بستة جواهر فقال الشيخ
الاشعري والمعتزلة الكون اي كون الجوهر المحفوف غير
المجاورة التي بين ذلك الجوهر وبين الجواهر المحيطة به والمجاورة
نفس الاجتماع المتقدم تفسيره بحصوله اي الكون بحذاء الا حال
الانفراد اي انفراد الجوهر عما عداه دون المجاورة فانها غير حاصلة
للجوهر حال انفراده وقال الشيخ والمعتزلة ايضا هما اي الكون
والمجاورة غير المماسة والتأليف اذ المماسة والتأليف يتبعا
نهما اي الكون والمجاورة ويحدثان عقيبهما وفيه بحث
اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير
كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قاله
الاستاد اذا عرفت هذا فالشيخ الاشعري وحده قال المجاورة
واحدة وان تعدد المجاور له والتأليف ستة وكذا المماسات
واكتفى بالاولى اشارة الى عدم الفرق بينهما وقالت المعتزلة المجا
ورة بين الرطب واليابس تولد تأليفا واحدا بينهما فانهما
وليست المجاورة المذكورة بشرط له اي للتأليف عند اكثرهم
لبقائه اي التأليف دونها اي المجاورة المذكورة في نحو لا رطوبة
فيها اصلا ومع قوة التأليف فيما بين جواهرها ولو كانت شرطا
للتأليف ابتداء حدوثه لكانت شرطا له في الدوام كاصل
المجاورة فانهم شرط للتأليف ابتداء ودواما ومنهم من قال انها
شرط المدوران ومع ضعفه فلعل ذلك عائد الى اختلاف
اجناس التأليف لا الى الرطوبة اذا عرفت ان مجاورة الرطب
اليابس تولد تأليفا واحدا فههنا اي فيما اذا احاط بجوهر
واحد ستة جواهر من جهاته تأليف واحد لانه لما جاز قيامه

بالكثير

80

بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل ههنا ستة تأليفات
اذ ينعدم بمباينة واحد تأليف جوهر واحد من الستة معه
وتأليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل
لا سبعة تأليفات لئلا ينفرد كل من الجواهر السبعة بتأليف على حدة
وقال الاستاذ ابو اسحق هما اي المماسة والتأليف نفس المجاورة
فيتعددان قطعا التفريع غير صحيح لان تعددهما متفق عليه
انما الكلام في تعدد المجاورة فالشيخ يقول بوحدتها والاستاذ
بتعددها بتعدد المجاور وقال القاضي الكون قبل الانضمام وبعده
واحد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون
الحاصل له قبل انضمام الجوهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد حال
الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا او
مجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة
وتضادها اي المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة لان
ما باينته من الجواهر غير معين بخلاف المماس فانه لا يكون الا معينا وقيل
اي قال الشيخ تضادها من ست مباينات معينة بعد التماس والجوهر المتو
سط بين جوهرين هل من بعده واحد نفس قربه من الآخر والحق لا
اذ يفترقان بان يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك
الآخر مع الجهة حركته والاكوان متضادة اقتضت حيزا او احيازا
اذ على الاول يلزم اجتماع المثلين وعلى الثاني حصول الجوهر في آن
واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فيهما متضادان
الا ان جعلت المماسة منها اي من الاكوان وجوز قيام المماسات
المتعددة بالجوهر الواحد كما فعله الشيخ والاستاذ قالوا تكون
متضادة ولا متماثلة بل مختلفة يجوز اجتماعها في جوهر واحد

واختلف المعتزلة في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة والا بان
بقيت فسكون اي فهي حينئذ سكون اذ لا معنى للسكون الا الكون
المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون والجزء الثاني عقب الكون
في حيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا ثانيا مستمرا
في الحيز الثاني فتكون عين السكون والتالي باطل لتضاد الحركة والسكون
والتزم اي بقاء الحركة وان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو
بعينه الكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون وابو هاشم ذهب
ابو هاشم واكثر المعتزلة الى ان السكون يبقى من غير تفصيل وقال
الجبائي الا اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة
فخلق الله فيه السكون في الجوهر من غير ان يكون بما تحته ما يقله فلا بد
ههنا من تجدد السكون فيه والا بان كان باقيا في هذه الصورة لم يزل
ثانيا بما يتجدد فيه من الاعتمادات لان من اصله ان الطاري اقوى من الباقي
والا في السكون المقدور للحي فانه ايضا لا بد ان يكون متجددا والا بان كان
باقيا لم يبق مقدورا فلم يأثم اذا امر بالحركة ولم يتحرك قال الجبائي
وهما اي الحركة والسكون ملموسان ومبصران ضرورة فان من نظر الى
جوهر او لمسه مغمضا لعينه وهو ساكن او متحرك ادرك التفرقة
بين الحالتين وانكره ابنه ابو هاشم اذ لو كان الكون مدركا بالحواس
لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود
بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون
في الاحيان المعينة غير مدركة الا يرى راكب السفينة
ولا سكون الشط وكذا التاليف اي ملموس ومبصر عند
الجبائي لا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا
بالنظر الى التاليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان يكون

تلك

81

تلك التاليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه
فقال تلك التفرقة قد يكون بالنظر الى المجاورات المختلفة المولدة
للتاليفات المتفاوتة او بالنظر الى المحاذيات المتخالفة او غيرها
من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التاليف وخالفه اي خالف
ابو هاشم اباه الجبائي في تماثله اي التاليف فان الجبائي قال
التاليف مختلف باختلاف الاشكال لما مر من ان نفرق بين الاشكال
المختلفة الى آخره ومنعه ابنه لان التاليف متشاركان في اخص
صفة النفس وهو القيام بمحلين على اصله الفاسد والاولى
ان يقول وخالفه في اختلافه كما لا يخفى وخالفه ايضا في وقوعه
مباشرا فان الجبائي قال قد يقع مباشرا كمن يضم اصبعيه ومنعه
ابنه اذ [illegible] يمتنع وقوع التاليف دون المجاورة المولدة له قال
الحكماء الحركة كمال اول لما اي المحل هو بالقوة من حيث هو بالقوة
وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة
من كل وجه والا كان بالقوة في كونه موجودا فيكون معدوما وهذا
خلف بل يكون بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر او بالفعل
من جميع الوجوه كالعقول والثاني يمتنع عليه الحركة لانها طلب الشيء
وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له
فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة اذ لا تغير من حال الى حال
اصلا بخلاف الاول اذ يتصور فيه الحركة فنقول المتحرك بالفعل
لحركته وهي امر حصل له بعد ان لم يكن فهي كمال اذ معنى الكمال
الامر الحاصل بالفعل وتلك الحركة تؤدي المتحرك الى حصول
ممكن آخر له وهو وصوله في المنتهى فهذا كمال ثاني المترتب
حال الحركة وثانيهما بعض الحركة وكون المتحرك بالقوة انما هو بل

مسمى الحركة عند الحكماء

بل لا
تبيان

ع ط
نا نه والحركة كما اول بالقياس اليه ثم ان المتحرك
ما دام متحركا بالفعل فشيء من الحركة بعد بالقوة
فالحركة تثبت للمحل هو بالقوة من وجهين
احدهما ذلك الكمال صح

باعتبار عارض له وهو كل من الوجهين المذكورين والا فالمتحرك كمال
بحسب ذاته وصورته ايضا فلذلك اعتبر قيد الحيثية وقال قد
ما وهم الحركة الخروج من القوة الى الفعل بالتدريج احترازا
عن تبدل الصور النوعية فانه دفعي فلا يسمى حركة بل كونا وفسادا وانما
عدل المتأخرون عن هذا التعريف لان التدريج وقوع الشيء
في زمان بعد زمان فقد وقع في تعريفه الزمان المعرف بانه مقدار
الحركة فيلزم الدور والموجود في الخارج منها اي من الحركة ابد
التوسط بين مبداء المسافة ومنتهاها بحيث يكون المتحرك في حد ما
آن فثبت الحركة بهذا المعنى لاستقرار اي لاستقرار المتحرك
في حيز واحد وهي اي الحركة بهذا المعنى كيفية مستمرة من المبداء
الى المنتهى فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم
اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة
وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وهي الحركة بمعنى التوسط
واما الممتد من اول المسافة الى آخرها فتوهم لارتسام النسبة اي
نسبة المتحرك الى الحيز في الخيال وهو الحركة بمعنى القطع وتقع
الحركة في مقولة الكم بالتخلخل وهو ازدياد حجم جسم بلا ضم جسم
آخر اليه والتكاثف عكسه فهو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل
عنه جزء كما اي كما في الجمود والذوبان للماء نشر مشوش
وكما في القارورة الضيقة الرأس تمص مصا قويا ويسد
رأسها بالاصبع بحيث لا يصل اليه هواء من خارج فتكب على الماء
فيدخلها وما هو اي دخول الماء فيها الا بتخلخل الهواء الباقي
بالمص لامتناع الخلاء وتكاثف برد الماء فثبت ههنا التخلخل
والتكاثف معا ايضا وهما اي التخلخل والتكاثف غير الانفشاش

وهو

82

وهو اي يتباعد بعض الاجزاء عن بعض ويداخلها جسم غريب
والاندماج وهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج
عنها الجسم الغريب لانهما من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حر
كتها الاينية الى التباعد والتقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسب
بعضها الى بعض وتقع بالنمو وهو ازدياد اي حجم الجسم بما ينضم اليه
ويداخله في جميع الاقطار نحو السمن اذ لا يزداد به الطول بنسبة
طبيعية نحو الورم والذبول عكسه فهو انتقاص حجم الجسم
بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار نحو الهزال على نسبة
طبيعية نحو التقوز وتقع الحركة في مقولة الكيف ايضا وتسمى
حينئذ استحالة كتسخن الماء وليس ما يشاهد من انتقال
الجسم من البرودة الى الحرارة مثلا لان الاجزاء كانت متصفة بالبرودة
وبرزوا الاجزاء كانت متصفة بالحرارة والا احس الحر في باطن الماء
البارد جدا ويجعل من كبريت بصير كله نارا بوقوع شررة فيه ولا شك
ان تلك النار لم تكن كامنة فيه والا لاحرقته وتقع الحركة في
مقولة الوضع ليس كلكل الفلك اي كحركة جملة الفلك على نفسه فانه
لا يخرج بها عن مكان الى مكان بل تتبدل بها وضعه لانه تتغير
لنسبة اجزائه الى امور خارجة عنه امامية واما محوية واذا
تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع و
تقع الحركة في مقولة الاين ايضا تسمى حينئذ نقلة و
تقتضي الحركة ما به الحركة وهو سببها الفاعلي على انها امر ممكن
الوجود فلا بد لها من علة فاعلية وليس سببها الفاعلي على
الجسمية والا دامت الحركة بدوام الجسمية وعمت الاجسام
بعموم الجسمية جميعها والتالي باطل ولانها اي الحركة علينا على

تقديره كون علتها الفاعلية اما ان تكون المطلوب فتنقطع عنه
مع بقاء الجسمية فيلزم تخلف المعلول عن علته او لا تكون المطلق
فالى اى فحينئذ اما ان يتحرك الجسم الى كل الجهات وانه محال بالضرورة
او الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح ولا تكون علة الحركة الطبيعة
لثباتها اى الطبيعة فيلزم ثبات معلولها وهو الحركة مع انها
متجددة منقضية بل العلة الحركة الطبيعة الطبيعة مع
حالة غير ملايمة تترك طبعا طلبا للملايم ومن هنا يعلم انه لا تكون
النفس علة للارادية اى للحركة الارادية لثباتها وعدم اختلافها
والحركة الارادية منقضية ومختلفة ولا التصور الكلى الحاصل النفس
لاستواء النسبة الى الجزئيات من الحركات وكذا الارادة الناشئة
من التصور الكلى لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات
الحركة فلا يصدر شىء من تلك الحركات عن النفس مع تصورها وارادتها
الكليين بل علتها تصورات جزئية تترتب عليها ارادة جزئية
فالماشى نحو بغداد له فى كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى
واما علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر
فى المتحرك وتقتضى ايضا ما له الحركة المحل لانها عرض فلا بد لها
من محل تقوم به وتقتضى ايضا ما فيه الحركة وهو
مقولة من المقولات الاربع التى هى الكيف والكم والوضع والاين
وتقتضى ايضا ما منه الحركة وما اليه الحركة وهما مبدؤها
ومنتهاها ولو بالفرض كما فى الحركة المستديرة وتقتضى ايضا المقدار
وهو الزمان ضرورة وقوعها فيه ووحدتها اى الحركة الشخصية
انما تكون بوحدة ما له اذ لا يقوم الواحد بالشخص بمحلين وبوحدة
ما فيه فما اى فبوحدة ما منه وبوحدة ما اليه وانما اشترطنا وحدة

ما فيه

ما فيه اذ الشىء الواحد قد يستحيل وينمو ويقطع المسافة معا فيكون كل
من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة وان اتحد المحل
وانما تعددت الحركة هنهنا مع اتحاد المحل من حيث اختلف ما فيه الحركة
اختلافا جنسا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس وانما عطف ما منه
واليه بالفاء اشارة الى ان وحدة ما فيه اعنى وحدته الشخصية
تستلزم وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبداء والمنتهى لم
يوجد وحدة ما فيه اعنى الشخصية فاشتراط وحدته يغنى عن اشتراط
وحدتهما لا هما فقط اى لا يغنى اشتراط وحدتهما لاختلاف الطرق
بين مبداء معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة
الى العودية الى السواد وتارة منه الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية
الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض
الى السواد المعينين يمكن ان يفرض على هذه الوجوه فيكون المبدء
المبداء والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه فلم
تستلزم وحدتهما وحدة ما فيه الشخصية وبوحدة الزمان اذا
المعدوم لا يعاد بعينه ولو جاز اعادته بعينه لجاز ان تكون الحركة
فى زمان عين الحركة فى زمان آخر ولا بوحدة ما به اذ المتحرك بمحرك
ما قد يحرك بمحرك آخر قبل الانقطاع اى انقطاع الحركة والحركة
الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز
فيها يوجب الاثنينية غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك
والبعض الى محرك آخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا فصل بسبب
اختلاف الاستناد ووحدتها النوعية انما تكون بما اى بوحدة
ما منه ووحدة ما اليه ووحدة ما فيه فان هذه الامور الثلثة
اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت

الحركة تتنوعه اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان
كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان
اتحد ما منه وما اليه كاخذ الجسم من البياض الى السواد تارة من
طريق الغبرة واخرى من طريق الصفرة وكذا اذا اختلف ما منه
وما اليه وان اتحد ما فيه كالتسخن والتبرد لان توحد ما به الامر
لا يوجب تعدد التشخص فالنوع اولى ولا بوحدة ماله فان تنوع
المحل لا يوجب تنوع الحال فسواد الانسان وسواد الجماد نوع واحد
ولا بوحدة الزمان ان قدر تنوعه لانه عارض للحركة واختلاف
العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات واما اذا لم يقدر
تنوعه بان قلنا انه نوع واحد لا يختلف حقيقة فلا فائدة
في اعتبار وحدته في النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف
اعتبار وحدته الشخصية ووحدتها الجنسية انما تكون بما اى بوحدة
ما فيه فقط فالحركة الواقعة من كل جنس جنس من الحركة وتتضاد
المتجانسين منها اى من الحركات وهي الانواع الحقيقية المندرجة
تحت جنس اخير ففي الاستحالة كالتسود والتبيض والكم كالنمو
والذبول وكالتخلخل والتكاثف وفي النقلة كالصاعدة والهابطة
فالمختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لجواز
اجتماعها في موضع واحد في زمان واحد وتضادها لا للتضاد ما هي
فيه كالصاعدة والهابطة فانهما ضدان وان اتحد ما هما فيه
او التضاد الزمان لعروضه للحركة وتضاد العوارض لا يوجب
تضاد المعروضات على انه لا تضاد في الزمان لعدم تنوعه
كما تقدم او لتضاد الحصول في الاطراف التي مبادي الحركات ونهاياتها
لعدمها اى الحركة حينئذ فان الحصول في المبداء يحصل قبل الحركة وبعد

منها

عنها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول
في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضادها للتوجه
من الاطراف واليها اعني باعتبار ما منه وما اليه جميعا بان يكون مبداء
احدى الحركتين ضد المبداء الاخرى ومنتهاها ضد المنتهى او
يكفي لتضاد الحركة التضاد بين المبدائين فقط فان الحركة من السواد
الى الحمرة لا تضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا تضاد بين المنتهيين
فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من
الحمرة الى السواد لانتفاء غاية الخلاف من حيثهما كذلك اى
متضادان وانما قيد بالحيثية لان المبداء والمنتهى في الحركتين قد
يكونان مع الاختلاف بالذات في الماهية وحينئذ قد يكون بينهما
تضاد كالسواد والبياض فالحركة من الاولى الى الثاني تضاد الحركة
من الثاني الى الاول لان مبدئيهما متضادان بالذات وكذلك منتهيها
وقد لا يكون كالسواد والحمرة فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد لعدم
التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة من احدهما الى
الاخر وعكسها او يكونان مع الاختلاف بالعرض وبينهما حينئذ تقابل
كالمركز والمحيط فانهما نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما
انه غاية القرب من الفلك وللاخر انه غاية البعد عنه وباعتبار
هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار
تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما
معينان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضع واحد وبينهما غاية
الخلاف او يكونان دونه اى دون الاختلاف اصلا بل اتفق
ان صار احدهما مبداء الحركة والاخر منتهى لها فاذا فرضت حركة
اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبداء لم تكن مضادة للاولى

اذ لا تضاد بين المبدأين ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض
ومفهوما المبداء والمنتهى العارضان يتضايفان اى الحركة فان
المبداء مبداء الذى المبداء وذو المبداء ذو مبداء وكذا حال
المنتهى واما ذاتاهما فلا يتضايفان ولا يتضايفان اى المبداء و
المنتهى للانفكاك تعقلا ولجواز ان تفرض حركة لها بداية
بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود
فلا يتضايف والحركة ليست كما بالذات لانها من المقولات النسبية
لا من مقولة الكم بل هى كم بالعرض ويعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة
انواع من الانقسام الاول انقسامها بالزمان اى بحسبه لانه عارض لها
فتنقسم بانقسام العارض فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة
فى ساعة والثانى انقسامها بحسب المسافة لانطباقها عليها
والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء فتنقسم الحركة بانقسامها وانقسا
مها بحسب المسافة غير انقسامها بحسب الزمان اذ قد يختلفان
كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحاد السريعة والبطيئة فى
المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام
بحسبه واذا فرض اتحادهما فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين
والمسافة والانقسام بحسبها والثالث انقسامها بحسب المتحرك
فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة
بكل جزء غير القائمة بالاخر فاذا عرض له انفصال حصل لكل جزء حركة
بالفعل فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام العرضى والفعلى وهى
اى الحركة طبيعية ان كان مبدؤها فى محلها خاليا عن الشعور و
قسرية ان كان مبدؤها فى غير محلها وارادية ان كان مبدؤها
فى محلها مع الشعور وسببها قوة كذلك اى طبيعية وقسرية

وارادية

وارادية والحركة اما سريعة وهى التى تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى
فى زمان اقل من زمانها والبطيئة بالعكس وبطوها ليس لتخلل
السكنات بين الحركات والا لم يحس بحركة الفرس وان فرضت سريعة
جدا اذ لو لم يكن البطوء لتخلل السكنات كان تفاوت
السرعة والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة فى القلة
والكثرة فاذا عدا فرس اشد عدوه كانت حركة ابطأ من حركة المحدد بنسبة
غير قليلة وحينئذ تكون زيادة سكناته عليها اى على حركاته كزيادة
حركة المحدد على حركاته وانها بنحو الف الف مرة فتكون زيادة
سكناته على حركاته ايضا بنحو الف الف مرة فلا تظهر تلك الحركات
القليلة فى تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة القاهرة لتلك
القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا
نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته وقد يمنع لزوم رؤية السكون
على هذا التقدير اذ السكون لا يحس لكونه عدميا عندهم واجيب
بانه فان كان عدميا لكن لا خفاء فى ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى
متحركا ويفرق الحس بين الحالين ولتلازم حركة الظل والشمس
يعنى كلما ارتفعت الشمس عن الافق الشرقى جزءا نقص الظل جزءا ولا
يمكن ان يكون هذا الجزءان متساويين فى المقدار ولا ان يكون جزء الظل
اكبر بل يجب ان يكون اصغر وحينئذ يكون بازاء كل حركة للشمس
حركة للظل اقل فى المقدار فتكون ابطأ بلا تخلل سكون والا لان
جاز ارتفاع الشمس مقدارا مع وقوف الظل جاز ذلك فى الثانى
والثالث فحينئذ جاز ان تتم الدورة وهو اى الظل بحاله وهو باطل
وهذا الاستدلال لا يلزمنا اذ تمام الدورة مع بقاء الظل جائز
عندنا لاستناد جميع الموجودات اليه تعالى ابتداء بلا وجوب فى ايجاب

وعدم بقاء الظل في هذه الحالة غادى بل اضرابا عن قوله ليس لتخلل
السكنات لممانعة المخروق في الحركة الطبيعية فكلما كان قوامه اغلظ
كان اشد ممانعة للطبيعة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض في الماء
ابطأ من نزوله اليها في الهواء والممانعة الطبيعية في الحركة القسرية
والارادية وذلك لان الجسم كلما كان اكبر مقدارا وكانت الطبيعة
السارية فيه اعظم كان اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة وان اتحد
المخروق والقاسر والمحرك الارادي ومن ثمه كانت حركة الحجر الكبير ابطاء
من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد والممانعة كلتيهما في
الحركة القسرية والارادية كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء
وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته وقيل اي قال ارسطو
واتباعه والجبائي بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة
سكون فالحكماء قالوا لامتناع تتالي الآنين الميلين الموصل الى المنتهى
والميل الصارف عنه والا تركب الزمان من الانات فتركبت المسافة
من الاجزاء هذا خلف فبين الآنين زمان سكون وقال الجبائي انما وجب
ان يكون بينهما سكون لتكافؤ الاعتمادين لان الاعتماد المجتلب في
الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقي فيصعد
الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكاة الهواء المخروق متدرجا
في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولاشك ان غلبته على
المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية
الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح
ومنع اي منع افلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة وجوب السكون
بين الحركتين فقال افلاطون اذ يستلزم وجوب السكون بينهما
وقوف الجبل الهابط من السماء بمصادمة الخردلة المرمية الى فوق

على سمت

على سمت سقوطه اذ لابد ان تسكن الخردلة عند مصادمتها الجبل
لوقوعها بين حركتيها الصاعدة والهابطة ويلزم ذلك سكون
والاتداخل الاجسام ووقوف الجبل بمصادمة خردلة ضروري
البطلان وقالت المعتزلة لا يجب السكون بينهما اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم
فانه يقتضي الحركة الهابطة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب
لانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ثم الاضافة وهي نسبة معقولة
بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى كالابوة وهي
المضاف الحقيقي وهي التي تعد من المقولات ومعروضها وحده
وهو ذات الاب ومعروضها معها يقال لكل منهما المضاف المشهوري
ويجب التكافؤ بين المضافين نسبته ويعبر عن هذا التكافؤ بالانعكاس
وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو
مضافا اليه فكما ان الاب اب للابن فالابن ابن للاب وانما اعتبرت
الحيثية لانك اذا قلت هذا اب للانسان لم يلزم ان هذا انسان
الاب وهذه الخاصية انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض المأخوذ
من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق
والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس
هذه النسبة واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس
اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية اشارت
الى ذلك ويجب التكافؤ وجودا ايضا عينا وذهنا فكلما وجد احدهما
في الذهن او في العين وجد الاخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما
عدم الاخر فيه ويجب التكافؤ في التحصيل والاطلاق ايضا
فاذا كانت في طرف محصلة او مطلقة كانت في الاخر كذلك فالنصف
المطلق مضايف للضعف المطلق وهذا النصف لهذا الضعف

بمعنى الاضافة

وهذا انما يكون فى التحصيل للمضاف الحقيقى لان التحصيل لموضوعه
فانا اذا حصلنا موضوع المضاف الحقيقى لم يلزم تحصيل المضاف
المقابل له فتحصل الرأس حتى يصير منه هذا الرأس لا يوجب تعيين
من له الرأس بخلاف ما اذا حصلنا الرأسية التى هى الاضافة الحقيقة
حتى تصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة فى الطرف الاخر
فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ وقد تتوافق الاضافة
من الطرفين كالجوار وتتخالف كالابوة والبنوة سواء
كان المتخالف محدودا كالضعف والنصف او غير محدود اى غير محدود
كالاقل والاكثر وقد تكون الاضافة لصفة موجودة فيهما اى فى كل
واحد من المضافين كالعاشقية فانها لادراك العاشق و
المعشوقية فانها بجمال المعشوق او موجودة فى احدهما فقط كالعالمية
فانها لصفة قائمة بالعالم هى العلم دون المعلومية فانها ثابتة
للمعلوم لا لصفة قائمة به والا لكان للمعدوم بكونه معلوما صفة
موجودة او لا لصفة اصلا كالمتيامن والمتياسر اذ ليس للمتيامن صفة
حقيقية بها صار متيامنا وكذا المتياسر وتعرض الاضافة للمقولات
كلها بل للواجب تعالى كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم المتصل
كالصغير والكبير والمنفصل كالقليل والكثير والكيف كالاحر والابرد
والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل والمتى
كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك
كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد
تسخنا ومنه اى من المضاف التقدم والتاخر قال الحكماء وهو
اى التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية وهو ان يكون
وجود المتاخر مستفادا من وجود المتقدم كتقدم حركة الاصبع

على حركة

بحث التقدم والتاخر

على حركة الخاتم والثانى التقدم بسبب الذات وهو ان لا يتم ذات
المتاخر الا بذات المتقدم مع قطع النظر عن الوجود كتقدم
الواحد على الاثنين والثالث التقدم بسبب الزمان كتقدم
عيسى عليهما السلام والرابع التقدم بسبب الشرف كتقدم
ابى بكر على عمر رضى الله تعالى عنهما والخامس التقدم بسبب
الرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين الحسية كما فى صفوف
المسجد او العقلية كما فى الاجناس المرتبة على سبيل التصاعد والا
نواع الاضافية المرتبة على سبيل التنازل وزاد المتكلمون التقدم
بالوضع كما فى الاجزاء الزمان فانه ليس بالعلية ولا بالذات ولا
بالشرف ولا بالرتبة لان المتقدم منها يجامع المتقدم ويستحيل
ذلك على اجزاء الزمان ولا بالزمان والا كان للزمان زمان
وتسلسل ثم ان اعتبر التقدم فيما بين اجزاء الماضى فكل
ما هو ابعد من الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء
الماضى فكل ما هو ابعد من الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر
فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو اقرب الى الان الحاضر فهو
المتقدم وان اعتبر فى غير ذلك كالماضى والمستقبل فقيل
الماضى مقدم على المستقبل نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضى
متقدمة على ذات المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وقيل
عكسه باعتبار العارض فان كل زمان يكون اولا مستقبلا
ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكون مستقبلا يعرض له قبل
كونه ماضيا وجميع انواع التقدم تشترك فى ثبوت الامر
الزائد للمتقدم ففى الذاتى كونه مقوما للمتاخر وفى العلى
كونه موجدا له وفى الزمان كونه مضى له زمان لم يمض

للتأخر وفي الشرف زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه في المبداء
اولا اذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية فالمعية
لمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين
في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس
واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات
كجزئين مقدمين لماهية واحدة في رتبة واحدة والمعية
بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد ولما فرغ من مبا
حث العرض شرع في مباحث الجوهر فقال هذا فصل في الجوهر
وهو ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات
عند المتكلمين كما تقدم في صدر الموقف الثاني قال الحكماء الجوهر
ان كان حالا في جوهر اخر فصورة اما جسمية او نوعية او كان محل
محلا لها اي للصورة فهيولى او كان مركبا منهما فجسم اما مطلق
او نوع منه او كان مدبرا له اي للجسم فنفس والا بان كان مؤثرا
في الجسم فعقل وهو اي الجوهر عندنا المتحيز بالذات فان قبل القسمة
في جهة او اكثر فجسم فاقله جزءان ثم الجسم عند جمهور الاشا
عرة مجموع الجزئين المتألفين لا كل واحد من الجزئين منهما وعند
القاضي وبعض المحققين الجسم كل واحد من الجزئين وانما قال ذلك
لئلا يقوم الواحد بالكثير فان التأليف واحد والجسم هو الذي
قام به التأليف اتفاقا فاما فالجزء الذي قام به التأليف جسم
فالجزءان جسمان لا جسم واحد والا يقبل القسمة فجوهر فرد ولا
شكل له اي للجوهر الفرد لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد
وهو الكرة او هيئة احاطة حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك
الا فيما له جزء فان الجوهر النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي

مبحث الجوهر

النهاية

الى النهاية فيكون هناك لا محالة جزءان كما ثم قال القاضي ولا يشبه
الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل
فما لا شكل له كيف يشاكل غيره ولغير القاضي خلاف فيما يشبهه فقيل
يشبه الكرة اذ لا تختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوا
نبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما
وقيل يشبه المربع لان الجسم يتركب منه بلا فرج وذلك انما
يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكروي وسائر المضلعات
وما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الا بفرج وقيل يشبه المثلث
لانه ابسط الاشكال المضلعة والجسم الطبيعي عندهم اي الحكماء
جوهر قابل للابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة ويقال الكم
كذلك اي قابل الابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة جسم تعليمي
قيل في الاعتراض على كون هذا التعريف حد الجوهر لم يثبت
جنسيته لما تحته وهو مفهوم القابل سلبي اي امر عدمي والا بان
كان القابل امرا وجوديا فعرض قائم بالذات التي صدق عليها هذا
المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له و
تسلسل واذا كان عدميا فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي
هو من الحقائق الخارجية وقالت المعتزلة الجسم طويل عريض عميق قال
الجبائي واقله ثمانية اجزاء بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع
جزءان بجنبهما فيحصل العرض واربعة فوق الاربعة فيحصل العمق و
قال العلاف فيحصل الجسم من ستة اجزاء بان يوضع ثلثة على ثلثة
وليس الجسم مجموع اعراض خلافا للنظام والنجار من المعتزلة لان
الجسم قائم بذاته والعرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا
بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به واستدل لا على

على مذهبهما فانه كلما وجد الجوهر وجدت الاعراض واذا انتفى انتفت
وبالعكس واجيب بان التلازم لا يفيد الوحدة ولا دخول
احدهما في الاخر كالمتضايفين والجسم البسيط وهو ما لا يتركب من
اجسام مختلفة الحقايق كالماء مركب من اجزاء لا تتجزى اذ القابل
للقسمة واحد في نفسه غير منقسم بالفعل والا لما كان واحدا
في نفسه غير منقسم بالفعل انقسمت الوحدة لانها حالة في قابل
القسمة وانقسام موجب انقسام الحال هذا خلف وايضا كان
التفريق حتى يحوج + من البعوض للبحر بابرة اعداما للبحر وايجاد
البحرين اخرين والتالي باطل اما بيان الملازمة فان التفريق
حينئذ اعدام لهوية متصلة في حد ذاتها واحداث لهويتين
منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية
والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه واما بطلان
التالي فبالبديهة واجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين
ودعوى الضرورة في محل الخلاف غير مستقيمة مسموعة
ولتمايز المقاطع اي مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام
اليها بخواص كالثلث والربع فان مقطع الثلث غير مقطع ربع
ضرورة وكذا غيرهما بالغا ما بلغ والتمايز المذكور يوجب
تمايز الاجزاء بالفعل اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود
لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب بان مفهومات المقاطع
اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل ايضا وهذه الاوجه الثلثة
فيها تركب الجسم من الجواهر الفردة باستعانة ان كل قابل للانقسام
فهو منقسم بالفعل والاوجه السبعة الآتية عقيب قول النظام
ورده بين فيها التركب من غير استعانة وكان على المصنف ان يؤخر

قول

قول النظام ورده عن الى وجه العشرة كما لا يخفى وهي اي تلك الاجزاء
التي لا تتجزى الموجودة في الجسم بالفعل متناهية خلافا للنظام
وانكسافراطيس من الاوائل والا امتنع قطع المسافة في زمان
متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها الا بعد قطع نصف
نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه
واذا التاليف يفيد حجما والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة
والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تاليف الاجزاء حجم اصلا والمفروض
ان حجم الجسم انما حصل من تاليف بعض اجزائه الى بعض واذا كان
الجهات فيحصل من المتناهي في الجهات جسم فليس كل جسم مركبا
من اجزاء لا تتناهى فبطلت الكلية التي ادعاها النظام ثم اذا شئنا
ان نبطل قوله بالكلية قلنا هذا الجسم الذي الفناه له حجم متناه
واجزاء متناهية على زعمه ولا شك ان بحسب ازديادا الاجزاء يزداد
الحجم فيكون نسبة حجم الى الحجم مع تناهيهما كنسبة اجزائه مع
تناهيها الى الاجزاء مع عدم تناهيها هذا خلف فان قلت قد
تقدم انه عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه هذا
القول قلت اجاب المولى الفناري بانه ربما يريد بالاجزاء الغير
المتناهية تحقق جواهر غير متناهية مركب كل منها من الاعراض
المجتمعة وايضا فلا تنقسم النقطة الموجودة في الجسم فانها طرف
الخط وهو طرف السطح وهو طرف الجسم وطرف الموجود موجود
وهذه النقطة اي الجزء ان كانت جوهرا او محلها هو الجزء ان كانت
عرضا اذ لو كانت محلها منقسما لانقسمت واجيب بان النقطة عرض
غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها وكذا الحركة
الحاضرة موجودة لا تنقسم اما كونها موجودة فاذ لولاه لكان

لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل
ما يستحضر فلم توجد الحركة اصلا وهو باطل بالضرورة واما انها
لا تنقسم فلانه لولاه لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها
بعد لانها غير قارة الذات ضرورة فلا يكون كلها حاضرا هذا
خلف وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء
من اجزائها الا وكان حاضرا عينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها ويرد عليه ان
الحركة بمعنى القطع منطبقة غير موجودة والحركة بمعنى
التوسط بالعكس ولا صغر الزوايا يعني ان اقليدس برهن
في الشكل الخامس من ثلثة الاصول على وجود زاوية هي اصغر
الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم المحيط دائرة فهي
لا تنقسم اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا ولا يتصور عدم
انقسامها الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت
جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم لما تقدم
في النقطة وقد علمت جوابه ويجاب عنه ايضا بان المبرهن في
كتابه هو ان الحادة الحادثة ويجاب عنه ايضا من حدبة
الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة
الخطين لا انها اصغر من الحواد ولا مكان وجود كرة
حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا فما به المماسة بينهما
لا ينقسم والا فاما في جهة فهو خط او في اكثر فهو سطح
ولا انطباقه على السطح المستوي فهو مستو فلا تكون الكرة
كرة حقيقية هذا خلف ثم نعرض تدحرجها على السطح بحيث
تماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء غير منقسمة وهو

المطلوب

المطلوب ولا مكان وجود خط قائم على خط اخر يمر الخط الاول
به اي بالاخر فان المار يماس جميع الاجزاء الخط الاخر والمماسة
انما تكون بنقطة لان المماس من المار طرفه الذي هو نقطة ومماس
النقطة لا يكون الا نقطة فالممرور عليه مركب من نقط متتا
لية والسطح من خطوط متالفة والجسم من سطوح مجتمعة وهو
المطلوب وينتج عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون
منقسما في جميع الجهات والخط عرض كالحركة فكيف يتحرك
على مثله واذ يلزم من قبول الجسم الانقسام لا الى نهاية
مساوات الخردلة السماء لاشتراكهما في كون الاجزاء الممكنة
غير متناهية وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت
غير متناهية الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء
الخردلة فلا استحالة وايضا لو قبل الجسم الانقسام لا الى نهاية
مسا لزم ان تنفصل الخردلة الى ما اي الى صفايح تغمر وتغطي
وجه الارض وتستر وجوه السموات وتفضل عليها بما لا يتناهى
وانه ضروري البطلان ورد بان معنى لا تناهي الانقسام انه
الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه لان تلك الانقسامات
التي لا تتناهى تخرج الى الفعل وقال الحكماء الجسم البسيط واحد
متصل في نفسه يقبل القسمة بلا نهاية وليس مركبا من اجزاء
لا تتجزى اذ لو تركب منها لكان الوسط من تلك الاجزاء يحجب
الطرفين عن التماس فما به يماس احد الطرفين غير ما به يماس الاخر
فينقسم واذا الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز بالذات
وكل متحيز بالذات يمينه غير يساره فالجوهر الفرد يمينه غير
يساره فهو منقسم هذا خلف ولانا اذا ركبنا صفحة من اجزاء

لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضئ منها وهو الذى
الى الشمس غير الوجه المظلم وهو الذى الينا فوجب ان تكون تلك
الاجزاء منقسمة والواحد اى ولا امكان وقوع جزء واحد على
ملتقى اثنين فانه يكون مماسا لهما الا بكليته والا لم يكن على الملتقى
فوجب ان يكون ببعضه مماسا لاحدهما وببعضه مماسا للآخر
ولا معنى للانقسام الا ذلك يبينه اى امكان وقوع جزء على
ملتقى جزئين وجوه ثلثة الاول الحركة اى حركة الجزء من جزء
مثله الى جزء آخر كذلك وملاصق للاول فاتصافه بالحركة
اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او فى الجزء الثانى او عند
كونه على الملتقى والاولان باطلان لانه اما قبل الحركة او بعد
الفراغ منها والثالث المطلوب والثانى خط مركب من اجزاء
شفع كستة يتحرك عليه جزءان كل منهما الى صوب الآخر
احدهما على الخط والآخر اسفل الخط مبتدئين حركتهما من طرفيه
اى الخط حال كون حركتهما ملتبستين بتساو بان لا تكون احديهما
اسرع والاخرى ابطأ فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا و
ذلك على المنصف وهو ملتقى الثالث والرابع او مركب من اجزاء
وتر وكلاهما اى كلا الجزئين المتحركين على الخط وباقى
المسئلة بحالها فان الجزئين يلتقيان فى الوسط وهو الجزء
الثالث فيكون هو على ملتقاهما وهو الوجه الثالث ولان
السريع اذا قطع جزء من المسافة فالبطئ لا يقطع بل يقطع اقل
من جزء والا ساوت البطيئة السريعة او زادت عليها هذا
خلف واذا قطع اقل من جزء لزم التجزى وانما قلنا لا يقف اذ ليس
البطئ لتخلل السكنات لما تقدم فيما البطؤ الملازم للسرعة وذلك

فى صورة ست كفى اى كما فى طوق الرحى الطوق العظيم والطوق
الصغير جدا فان حركة الاول سريعة لطول مسافتها وحركة
الثانى بطيئة لقصر مسافتها وهما متساويان زمانا اذ لو تحرك
الطوق العظيم ووقف الصغير لزم التفكك وانقسام الرحى
الى دوائر متعددة بحسب اجزائها ولو كانت من حديد او ما هو
اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن
ان يتفكك منها [illegible] جزء ما بلغ السعى وذلك وان كان
مما لا يمتنع فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر
العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق
فى الرحى كل هذه الغرايب والعجايب ليثبت مذهبكم
وكما فى الفرجار ذى الشعب الثلث تثبت واحدة منها ويدور
اثنتان حتى ترسما دائرتين الداخلة صغيرة والخارجة
كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين تتمان الدائرتين
معا بحركتهما وهما متساويتان زمانا ضرورة والا انفكاك بين
اجزاء الرحى وكما فى الشخص فى الشخص الدائر على عقبه
فانه يرسم دائرتين احديهما بعقبه وهى الصغرى والاخرى
باطرافه وهى الكبرى وحركتاهما متساويتان زمانا لانه اذا تحرك
رأس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص
على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا يتقطع [illegible] اجزاؤه
كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما
اصلا وكما فى الشمس مع ظل الخشبة المفروزة حذاها فان الظل
يقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر نحو ذراع او ذراعين
والشمس فى هذه المدة تقطع ربع فلكها من غير وقوف الظل

عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل
الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم ووقوف الظل عن الحركة مع
تحرك الشمس يبطل الاستقامة وكما في دلو مشدود على رأس
حبل مشدود رأسه الآخر بوتد في وسط البئر حال كون ذلك
الحبل مع كلاب يمد اي يمد الكلاب الحبل الى رأسه اي رأس البئر
كالحلو فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا فالدلو
قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف
للكلاب ضرورة وكما في جزء متحرك جزءا على خط متحرك جزءا آخر
في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا مركبا من اجزاء
ثلثة ونفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كائنا على ا ب
بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب ونفرض
ز جزءا كائنا على ج وفرضنا تحرك د من ا الى ب فقد تحرك
ه من ب الى ج وفرضنا تحرك ز من د وكان مقابلا لـ ا
الى ه وهو الآن مقابل ج فقد تحرك ز جزئين حين تحرك د
جزءا واحدا فقد ثبت حركتان متساويتان زمانا سريعة وبطيئة
وهو المطلوب ولاشك شكل هندسية كالمربع من ستة عشر
جزءا فكل ضلع اربعة وكذا القطر فالقطر كالضلع وانه محال
لشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية
القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي مر
بعيهما كما بين في شكل العروس وكمثلث قائم الزاوية
كل من ضلعيها عشرة فالوتر جذر مائتين كما يبين في شكل
العروس وهو فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا
فيلزم انقسام الجزء واذا مد رأس الوتر في هذا المثلث وجر

من جانب

من جانب الخط اي احد الضلعين الى ان يصل رأسه الآخر الى ملتقى
الضلعين فاقل اي فيما يمر عليه رأسه الاول من اجزاء الضلع الاول
واقل مما يمر عليه رأسه الآخر من اجزاء الضلع الآخر وهو عشر اجزاء
وما يمر عليه الاول اربعة وكسر فاذا مر الآخر على جزء من
الاول على بعض جزء فانقسم الجزء والا بان كان ما يمر عليه هذا
الرأس من الاجزاء مثل ما يمر عليه الآخر لزم ان يكون الوتر منطبقا
على ضلع وعلى الفاضل عليه مثل الضلع الآخر فهو اي الوتر مثل
الضلعين مع انهم برهنوا على أن مجموع كل ضلعين في كل مثلث
اعظم من الثالث وكالدائرة فانها ايضا تدل على انقسام الجزء
اذ ظاهرها اكبر من باطنها فيكون للجزء جانب اكبر وجانب
اصغر فينقسم والا اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها
فاما ان يكون بين كل جزئين منها خلاء اولا يكون فان لم يكن
تتساوى الدائرة الصغيرة والدائرة الكبيرة لانه لما كان باطنها
كظاهرها في المقدار طوقيها الوحي متساو كالقطبية منها وبطلانه
لا يخفى وان كان بين كل جزئين خلاء فان كان باقل من جزء
لزم الانقسام في الجزء المثبوت فما هو اقل منه والا بان كان
الخلاء بقدر ما يسع جزءا فضعف اي فظاهرها ضعف باطنها
والحس يكذبه واعلم ان المراد بالدائرة ههنا محيطها فانها تطلق
عليه ايضا والانقسام والزاوية المستقيم الخطين الى غير النهاية
كما برهن عليه اقليدس في اولى الاصول فانه ينفي الجزء ولا بد في الجسم
من الانقسام بالوهم او باختلاف عرض كالسواد والبياض
او بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة
نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص

بالاجسام اللينة والكسر بالاجسام الصلبة لا لمانع من الفك
كصورة نوعية كما فى الافلاك او صلابة شديدة كما فى بعض
الاجسام العنصرية او فقد الة يحتاج اليها فى القطع او صغر بالغ
لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واذا لم يكن للجسم البسيط اجزاء
بالفعل هى الجواهر الافراد فهو متصل فى حد ذاته كما هو عند
الحس فلا بد قال اى فالجوهر المتصل القابل للابعاد المدرك
من الجسم فى بادى النظر فلا يحتاج فى اثباته للجسم الى برهان
هو الصورة الجسمية واطلق المصدر على اسم الفاعل ثم ان
الجسم البسيط يرد عليه الانفصال الانفكاكى بعدما كان
قابلا للاتصال وذلك القابل تارة له اى للاتصال بالمعنى
المصدرى ففى العبارة استخدام وتارة للانفصال الا
نفكاكى غيرها اى غير الصور الجسمية وغير المقدار الذى
هو كم متصل قائم بالجسم مسمى بالجسم التعليمى وذلك الغير هو
الهيولى فهى فى حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة على معنى انه
ليس واحد منهما عليها ولا جزءها ولا لازما لها لا على معنى خلوها
عنهما جميعا فانهما يتواردان عليها بدلا بخلاف الصورة
الجسمية والمقدار فان الاتصال لازم لهما فلو لم يكن هناك
هيولى بل كان احدهما هو القابل للانفصال الانفكاكى فعند
وقوعه لا يخلو اما ان يبقى القابل فيصح كما هو قضية قولهم
يجب وجود القابل مع المقبول ويلزم منه اجتماع الاتصال
والانفصال فى الجسم بالضرورة وانه محال واما ان لا يبقى
بل ينعدم بانعدام لازمه الذى هو الاتصال ويحدث متصلان
اخران مع اتصالين اخرين كما هو مشاهد ويلزم منه ان يكون

انفصال

اتصال

انفصال الجسم انعدامه بالكلية وحصول جسمين اخرين لا عن
شئ بل من كتم العدم وانه بديهى البطلان فتعين ان فى الجسم جوهرا
مجردا موجودا بالذات فى الاحوال كلها تعلقت به قبل الانفصال
جسمية واحدة تعلقا رافعا للامتياز الوضعى بينهما وهو فى تلك
الحالة جسم واحد وعند طريان الانفصال على الجسم تزول
عنه هذه الجسمية الواحدة وتتعلق به جسميتان اخريان كذلك
ويطرو الجوهر الباقى بهما جسمين فلم يلزم حدوثهما لا عن شئ و
عورض هذا الدليل بان الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت
واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصل فيها واذا
صارت كثيرة بورود الانقسام صارت منفصلة فهى قابلة
للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى كما ذكرتم
فى الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى فننقل الكلام اليها ويلزم
التسلسل فى امور مترتبة موجودة معا واجيب بان الهيولى لا
مقدار لها لذاتها مغاير للمقدار اللازم للصور الجسمية ولا اتصال
لها ايضا لذاتها مغاير للاتصال اللازم للصورة الجسمية
فيقتضى انقسامها اى الهيولى هيولى اخرى بل تتقدر بالمقدار
اللازم للصورة الجسمية من غير ان يلزمها بخصوصه ووحدتها
وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها
من الصورة فهى قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة
الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة
الحالة فيها والا فهى حد ذاتها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة
ولا منفصلة انما هى استعداد محض لا فعل لها فى الصفات
الا بالصورة فهى متصفة بها تبعا لها لا فى حد ذاتها قلنا فى

الاعتراض على استدلالهم على اثبات الهيولى قد يتركب الجسم البسيط
كما هو مذهب ذيمقراطيس واتباعه من اجسام صغار
صلبة تنقسم وهما في الجهات الثلث لكنها لا تنقسم فعلا واتصال
الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن
افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال
الانفكاكي والجسم الذي يقبله كالماء غير متصل في نفسه بالحقيقة بل
بحسب الحس لعجزه عن ادراك المقابل المفاصل التي بين تلك الاجزاء
فليس ثمه امر قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع
وتفترق واجاب ابن سينا عن هذا الاعتراض بما حاصله ان كل جسم من
تلك الصلبة القابلة للانقسام الوهمي تحدث فيه القسمة الوهمية
اثنينية يكون طباع كل منهما طباع الاخر وطباع الجملة وهو ظاهر
وطباع الجزء الاجزاء الموافق لها بالماهية بناء على ما ذهب اليه
ذيمقراطيس من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في
الماهية النوعية فيجوز حينئذ على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على المنفصلين من الانفصال وعلى
المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال فكل واحد
من تلك الاجسام قابل للاتصال والانفصال اللهم الا لمانع
خارج عنه وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا
انحصر نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته
وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل
ويحصل المطلوب واجيب بان تساوي حقيقة الاجزاء ممنوع
لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزءان متوا
فقان في النوع اصلا واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس

من اجزاء

متخالفة الحقايق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث واعترض
ايضا على برهان الهيولى بان الاتصال هو الوحدة والانفصال
هو الكثرة وهما عرضيان للجسم خارجان منه يوجدان فيه
على التعاقب وفيه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما
للجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم وهو با
طل ولا تنفك صورة عن هيولى والا لان وجدت الهيولى خالية
عن الصورة الجسمية فاذا تجردت مادة الجزء ومادة الكل معا فان
كانت واحدة بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء تساوي
الكل والجزء وان كانت مادة الكل زائدا على مادة الجزء فثم مقدار
وصورة جسمية فلم تكن الهيولى مجردة هذا خلف ولا عكسه
والا لان وجدت الصورة خالية عن الهيولى فاما مشار اليها فهي
متشكلة بشكل مخصوص فذلك الشكل اما لنفس الجسمية
ولوازمها فكل جسم له ذلك الشكل فيتساوي الكل والجزء
في الشكل هذا خلف او لنفس او بسبب آخر فتكون قابلة لغيره
وما هو الا بالفصل والوصل في الصورة بدون الهيولى قابلة
للفصل والوصل وقد ابطلناه او غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد
واذا لم تكن صورة جسمية بل امرا عقليا امتنع الاقتران اي اقتران
الصورة بالمادة وامتنع الوضع اي كون الصورة الجسمية
مشارا اليها بعده اي بعد التجرد واذا عرفت تلازم الهيولى
والصورة فليست احديهما علة للاخرى اذ لو كانت الهيولى علة للصورة
لتم لها وجوده قبل وجود الصورة بالذات لان العلة متقدمة
بالوجود على معلولها تقدما ذاتيا لكن الهيولى لا تكون

بالفعل لا سبب لصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة
والفعل معا ولو كانت الصورة علة للهيولى لزم انتفاء الهيولى
عند عدم الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء
علة لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الا
نفصال بالفعل على الجسم والهيولى باقية على حالها اذا تمهد هذا
فنقول التلازم بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى
الى الصورة في البقاء لان الصورة مستحفظها بتواردها
عليها اذ لو فرضنا زوال الصورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى
بها عدمت فهي كالدعائم تزال واحدة منها عن السقف وتقام
مقامها دعامة اخرى وحاجة الصورة الى الهيولى في التعين و
التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها فقد ثبت الاحتياج
من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور وللاجسام صور نوعية
زائدة على الصورة الجسمية للاختلاف اي اختلاف الاجسام
في اللوازم كقبول الانقسام بسهولة كما في العنصريات
الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل
الحجر والحديد او عدمه كما في الفلكيات وليس ذلك للجسمية المشتركة
بل لامر مختصة فان كان يقوما للجسم فهو المطلوب وان كان خارجا
لان ما عاد الكلام فيه وتسلسل ولكل جسم حيز طبيعي
ضرورة انه لو خلي وطبعه لكان له مكان وهو اي الحيز للمركب
حيز البسيط الغالب عليه فيه فانه يعرض ما عداه ويجذب
الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز او حيز
ما يتفق وجوده فيه ان تساوت بسائط لعدم اولوية العز
ومنه اي من الجسم بسيط وهو ما لا يتركب في نفس الامر من اجسام

بحث الحيز

مختلفة

مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والافلاك دون اعضاء الحيوان
فان اللحم مثلا وان كان متشابها في الحس لانه في نفس الامر مركب
من العناصر الاربعة وطبيعة كل منها تخالف طبيعة الباقي والمركب
بخلاف البسيط وسيأتي ولكل جسم بسيط او مركب شكل طبيعي لان
تناهيه فلو خلي وطبعه احاط به حد او حدود وشكله اي الجسم
البسيط الطبيعي هو الكرة لان له قوة واحدة والقوة الواحدة
لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا وكل شكل سوى
الكرة ففيه افعال مختلفة والافلاك بالرصد تسع تشتمل هذه التسع
على اربع وعشرين اي هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد
فتسعة من الافلاك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز
وللقمر فلك اخر موافق المركز تسمى بالجوزهر دلت عليها اي على
وجود الافلاك التسعة الحركات المختلفة في الجهة او السرعة
والبطء او فيهما معا فانه لا بد لها من محال متعددة اذ يستحيل
ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة
ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها اي ترتيب الافلاك
الثمانية الكلية الجزئي الكسف فان بعض الثوابت ينكسف
بزحل المنكسف بالمشتري المنكسف بالمريخ المنكسف بالزهرة
المنكسفة بعطارد المنكسف بالقمر الكاسف للشمس ولا شك
ان فلك المنكسف فوق فلك الكاسف لكن بقي الامر في كون فلك
الشمس تحت فلك المريخ وفوق فلك الزهرة اذ طريقة الكسف
لا تمشي بين الشمس وغير القمر من الكواكب لاضمحلالها تحت
الشعاع عند مقارنتها اياها فعلم الاول بطريقة اخرى
هي اختلاف المنظر فان المريخ ليس له اختلاف منظر اصلا

بحث الافلاك

بجاوف الشمس فيكون فوقها وبقي الثاني بل كونها فوق عطارد
ايضا مشكوكا فيه الى هذا الاوان فان الالة التي يستعمل بها
اختلاف المنظر وهي ذات الشعبتين تنصب في سطح دائرة نصف
النهار وهما عند وصولهما اليها غير مرئيين في معظم المعمورة التي
بنيت الارصاد فيها لان الزهرة لا تبعد عن الشمس اكثر من سبع
واربعين درجة وكذا عطارد لا يبعد عنها اكثر من سبع
وعشرين درجة فذهب بعض القدماء الى انها فوقهما استحسانا
لتوسط الشمس من بين السيارات بمنزلة شمسة القلادة وكون
ما هو البطاء حركة من الكواكب اكثر بعدا واعظم مدارا
واليه مال صاحب المجسطي وقد تاكد هذا الراي عند
لما راى بعد الشمس المعلوم بطريقة استعملها في الابعاد والاجرام
مناسبا لهذا الوضع وعليه جمهور المتاخرين واما كون المحدد
فوق الكل فلانه محرك للكل فينبغي ان يحيط به اذا عرفت
ان الافلاك الكلية تسعة فالمحيط بالكل اي بكل الافلاك
هو الفلك المحدد للجهات والمعين لوضعها لان الجهة منتهى
الاشارة حسية ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه او بالقرب
منه موجودا اي فالجهة امر موجود لامتناع ان يكون العدم
المحض متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه
او القرب منه ذو وضع لان المجرد عن المادة تمتنع الاشارة
الحسية اليه ويمتنع ايضا الوصول اليه والقرب منه
ولا ينقسم في ماخذ الاشارة والحركة امتداد
الحركة والا بان انقسمت في ذلك الماخذ والامتداد فالجهة
احد جزئيها لا هي فانا اذا فرضنا الاشارة الحركة وصلت

التسعين صح

بثناه

الجزئيها

الاقرب فان انتهت هناك فهو الجهة دون ما وراءه والا فالجهة ما
وراءه دون فهي اي الجهة نهايات واطراف هي اعراض قائمة بالاجسام
ولا يجوز ان تكون في خلاء اذ لا خلاء ممكن سواء كان بعدا
موجودا او موهوما فكيف يتصور وجود الجهة فيه ولا في ثخن
ملاء متشابه لا توجد فيه حدود مختلفة الحقايق وهو الجسم البسيط
الذي لا يتناهى لان الملاء المتشابه لا يكون جزء منه مطلوبا با
لطبع وجزء اخر منه متروكا بالطبع لان الجزئين متشابهان في الماهية
وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخا
لفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها او هربه عن
بعض اخر منها وقد علمت مما في مباحث الاعتمادات الجهات على كثرتها
اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط
وان الجهة الحقيقية العلو والسفل فلا بد من جسم كري يحدد
القرب بمحيطه وهو العلو ويحدد البعد بمركزه وهو السفل لان
المركز ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو
ابعد منها ولا يحدد بغيره اي بغير الكري كالمكعب الا القرب واما
البعد فغير محدود فان كل ما يفرض انه ابعد الابعاد لم يكن ابعد اذ
يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابعد فلا يتحدد به جهة
السفل وهو اي ذلك الجسم المحدد الكري واحد والا فاما ان
يحيط بعضها ببعض وهو باطل اذ يكفي المحيط بجميعها التحديد
الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه لانه حينئذ هو النهاية
الحقيقية التي تنتهي الاشارة الحسية بسطحه الاعلى فيكون
المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا واما ان يكون
احدهما في جانب من الاخر وهو ايضا باطل اذ لو كان احدهما في جا

وجهة من الاخر فالتحدد للجهة قبلها حتى يمكن وقوعهما فيها لا
بهما والمفروض والمفروض خلاف وهو بسيط ولا جاز عليه
الانحلال لانه اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل وا
حد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الاخر
ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه
بالاخر لتساويهما في الماهية وذلك انما يتصور بالانحلال وهو اى
الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء
عن بعض والحركة المستقيمة لا تكون الا من جهة الى جهة فا
لجهة متحددة قبله اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا
متحددة به هذا خلف واعترض بجواز كون كون الملاقات
بالمستديرة ولو سلم فالجهة محددة فيجوز ان تكون الملاقات
بمستقيمة علو الى جهة حركة المحدد ويلزم منه ان يتحرك
الذى قدامه الى الخلاء فى جهتها وهو محال فى البسيط وهى اى
الافلاك شفافة لا لون لها لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما
وراءها من الكواكب وكل ملون فكذلك فانه يحجب عن ذلك وفيه
انه لا يمشي فى المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى الا ان يقال لو كان
المحدد ملونا لوجب رؤيته فتقول ولم لا يجوز ان تكون هذه
الزرقة المرئية لونه لا يقال الزرقة امر يحس به فى الشفاف اذا بعد
عمقه كما فى ماء البحر لانا نقول وقد تكون لونا حقيقيا واما الدليل
على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخلى لا حادثه ولا بارادته والا استو
لينا على عالمنا هذا فان الشمس مع صغرها جدا بالنسبة الى
السموات تسخن هذا العالم ولا ثقيلة ولا خفيفة ولا رطبة ولا
يابسة لانها اى هذه الاربع لا تكون الا بمستقيمة اى بحركة

مستقيمة بيانه ان الثقل والخفة مبدا الميل الصاعد والها
بط وهما يصححان حركة محلهما بالاستقامة وان الرطوبة سهولة
قبول التشكل وتركه واليبوسة عسره ولا يتصور ذلك
الا بالحركة المستقيمة وقبول الحركة المستقيمة يستلزم سبق الجهة
على المحدد كما تقدم هذا خلف ولا يقبل المحدد الكون والفساد
والا طلبت احدى الصورتين وهى الكائنة عند ذلك الجزء الذى
كانت فيه الصورة الفاسدة لامتناع ان يكون لجسمين حيز
واحد طبيعى وهذا الطلب لا يكون الا بالحركة المستقيمة فله
اى للمحدد وجهة وقد كانت الجهة متعينة به هذا خلف ولا يتحرك
المحدد وكذا غيره من الافلاك فى الكم لا بالنمو والذبول ولا با
التخلخل والتكاثف فلا ينمو محدبه ولا يتخلخل لعدم المكان
الخالى وراء محدبه وكذا لا يذبل ولا يتكاثف اذ لو انتقص محدب
المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثمة شئ ينتقل اليه بدله ليشغله
فيبقى خاليا والمقعر من المحدد كالمحدب من الازدياد والانتقاص
فكذا محدب المحاط المماس لمقعر المحدد يزداد ولا ينتقص
لعدم المكان وامتناع الخلاء فمقعره اى فكذا مقعره للمساوى
لمحدبه وهكذا الى ان تستوعب الافلاك وفيه اى فى المحدد
وكذا فى سائر الافلاك مبدا ميل مستدير لاستواء الاجزاء المفروضة
فيه فى تمام الماهية بسبب بساطته فلا يجب له وضع معين وهذا
يقتضى صحة انتقال كل واحد من اجزائه الى الوضع الاخر وذلك
بالحركة المستديرة لا مبداء ميل مستقيم للتنافى بين الميل
المستدير والميل المستقيم ولا بد فى تعيين الجهة اى جهة حركة
الفلك من كونها شرقية او غربية وتعيين نقطتين منه لكونهما

القطبين من الرجوع الى القادر المختار اذ نسبته الموجب الى جميع
الجهات والاجزاء سواء قيل والمحدد وحده هو المتحرك بالحركة
اليومية حركة ذاتية المحرك للجميع اى جميع الافلاك الباقية
معه على سبيل التبعية من المشرق الى المغرب فى قريب من اليوم
بليلة دورة تامة فان اليوم بليلة على ما اعتبره الحساب
وسطيا كان او حقيقيا يزيد على زمان الدورة بقليل وكذا
ما اعتبره العامة فى المعمورة واما فى غيرها فقد يزيد عليه بكثير
وقد يساويه وقد ينقص عنه بقليل واشار بصيغة التمريض
الى جواز ان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وبحركة
هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة
وبحركة حركة اخرى فينتظم حال الحركات الموجودة بلا حاجة
الى فلك تاسع وزاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى
الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل
فتكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه
وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحديد الجهات
وهو الفلك الاطلس لانه غير مكوكب وهو العرش المجيد
فى لسان الشرع وحركته هى الحركة الاولى فانها تشاهد اولى
من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار
وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات
وقطباه اى قطبا الفلك الاعظم هما قطبا العالم لان العالم
الجسمانى هو المحدود وما فى ضمنه ومنطقته اى منطقة الفلك
الاعظم وهى اعظم دائرة تفرض فى منتصف قطبيه بحيث
يتساوى بعدها عنهما هى معدل النهار لما ستقف عليه فى مباحث

الارض

الارض وهى اى المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب
فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شىء من ابدى الظهور
ولا ابدى الخفاء تلازم سمت الراس مارة به وهو دورة تامة
من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا
تلازم سمت الراس فى خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال
متباعدة عن سمت الراس قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع متقاربة
اليه قليلا قليلا حتى تسامته ثم تميل الى الجنوب كذلك فمدارها
مايل عنه اى عن معدل النهار وهى اى الشمس تخلف الثوابت
الى المغرب لحركتها من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت
وتوازيه اى توازى مدار الشمس فى الفلك الاعظم فلك البروج
اطلاقا لاسم الفلك على محيط الدائرة وتسمى ايضا منطقة البروج
لمروره باوساط البروج وتقطع اى فلك البروج المعدل
على نقطتين متقاطعتين بينهما تسميان نقطتى الاعتدال لاستواء
الليل والنهار فى جميع نواحى الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى
موضعين هما تحت القطبين فما تجاوزها الشمس من هاتين
النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعى لانه مبداء الربيع
فى معظم المعمورة وما تجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
الخريفى لانه مبداؤه فى معظم المعمورة ايضا ومنتصفهما اى الا
عتدالين من منطقة البروج فى ~~الشمال الجنوب~~ الشمال نقطة
هى الانقلاب الصيفى لان الشمس اذا حلت فيها تغلب الزمان صيفا
فى اكثر المعمورة ومنتصفهما من منطقة البروج فى الجنوب نقطة
هى الانقلاب الشتوى لانقلاب الزمان الى الشتاء فى تلك الموا
ضع فهى اى منطقة البروج صارت بسبب نقطتى الاعتدالين

ونقطتي الانقلابين اربعة اقسام متساوية تكون مدة قطع
الشمس واحد منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة في
معظم المعمورة وقسموا كلا من هذه الاقسام الاربعة ثلثة
اقسام متساوية فحصل اثنا عشر قسما يحدها ست دوائر
عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحد منها براس قسمين
متقابلين من تلك الاقسام سموها اى الاثنى عشر قسما بروجا
وقسموا كل برج ثلاثين قسما سواء سموها درجا وكل درجة ستين
قسما سواء سموها دقايق وكل دقيقة ستين سموها ثواني والثا
نية ثوالث والثالثة روابع الى غير النهاية وابتدءوا في اعتبار
البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال
الى ان يتم الدور من جانب الجنوب لنشو ونما وبدا فيها مبادى
الثمار فهو اولى بالاعتبار وتصوروا لما اوازاها اى
البروج من الكواكب الثوابت صورا سموها اى البروج بها
اى باسماء مشابهة تلك الصور وتخيلوا تلك الصور من وصل
خطوط بين تلك الكواكب وتلك الكواكب كانت موازية للبروج
حين التسمية وانها تزول عن الموازاة بالحركة البطيئة التي
للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع
هي الحمل والثور والجوزاء ربيعية والسرطان والاسد والسنبلة
صيفية والميزان والعقرب والقوس خريفية والجدي والدلو
والحوت شتوية وتوهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة التي
هي قطبا العالم وقطبا البروج ومارة ايضا بالانقلابين
الكائنين في المنطقة ومارة ايضا بنظيريهما اى نظيرى الانقلابين
من المعدل وقطباها الاعتدالان وتسمى المارة بالاقطاب الاربعة

وهي

وهي احدى الدوائر الست المتقدمة وتوهموا ايضا دائرة مارة
بقطبي المعدل وجزء من المنطقة او كوكب فما هي دائرة الميل وقوس
منها اى من دائرة الميل كائنة بين المعدل وبينه اى الجزء او الكوكب
ميله اى ميل الجزء او الكوكب عن المعدل لكن في الكوكب لا يسمى
ميلا بل بعدا وتوهموا ايضا دائرة مارة بقطبي المنطقة وجزء من
المعدل او كوكب فما هي دائرة العرض وقوس منها اى من دائرة العرض
بين المنطقة وبينه اى بين الجزء والكوكب عرضه اى عرض الجزء او
الكوكب وهو بعده عن المنطقة فهذه خمس دوائر توهموها
لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هي المعدل والمنطقة
والمارة بالاقطاب وثنتان منها متحدتان بالنوع لا تتناهى
اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض وكل منهما قد ينطبق على
المارة بالاقطاب اذا كان الكواكب او الجزء عليهما وتوهموا ايضا
دائرة فاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك هي
هي دائرة الافق وقطباها سمت الراس والقدم وتوهموا ايضا
اربعا من الدوائر تمر بقطبيها اى بقطبي دائرة الافق فمنها اى
فالدائرة المارة بقطبي دائرة الافق وبقطبي المعدل هي دائرة
وسط السماء ودائرة نصف النهار وتفصل بين الصاعد والهابط بط
من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه وقطباها نقطتا
المشرق والمغرب من الافق والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق
وبقطبي هذه اى وسط السماء هي دائرة اول السموت وتفصل
بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطة
الشمال والجنوب من الافق والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق
وبقطبي المنطقة هي دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الروية لان

قطب
لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج اوبين
الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية وتسمى ايضا دائرة
وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب
كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها
والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق وبكوكب ما هي
كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت
وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في
وسطها والدائرة المارة بقطبي دائرة الافق وبكوكب ما هي
دائرة الارتفاع وعند غاية اي غاية ارتفاع الكوكب تنطبق
دائرة الارتفاع وتتحد بوسط السماء وان لم يكن الكوكب على دائرة
اول السموت وبدائرة اول اول السموت ان كان عليها وهذه
الدوائر الخمس وحدتها نوعية ولكل منها اشخاص غير محصورة
لكن ثلث منها شخصية في كل بقعة وهي الافق ووسط السماء
اول السموت وثنتان منها نوعيتان في البقعة الواحدة تتغيران
آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكواكب ودائرة
وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج وتحريك
المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية ثم فلك الثوابت وانما
سمي ما عدا السبعة السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطوء
حركتها فلا تحس الا بتدقيق ولخفت على الاوائل حتى زعموا ان
الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما لثبات
اوضاعها بعضها من بعض في القرب والمحاذاة وبعدها عن مركز
الارض خمسة وعشرون الف الف واربعمائة واثنا عشر الفا وثمان
مائة وتسعة وتسعون فرسخا وهذا بعد الابعاد المعلومة فان

بعدب

100

بعد محدب الفلك الاعظم لا يعلمه الا الله تعالى ويدور فلك الثوابت
دورة تامة في نيف وعشرين الف سنة شمسية فقيل في ثلثة وعشرين
الف سنة وسبعمائة وستين سنة شمسية بناء على ما وجد
المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين
سنة شمسية وقيل في خمس وعشرين الف سنة ومائتي سنة شمسية
بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا
واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد
الذي بمراغة وقيل يدور دورة تامة في ست وثلثين الف
سنة شمسية بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها تقطع في
كل مائة سنة جزءا واحدا ثم الفلك الكائن لزحل ثم للمشتري
ثم للمريخ ثم للشمس ثم للزهرة ثم لعطارد وجعل بعض المهندسين
فلك الزهرة فوق فلك الشمس فتكون الشمس متوسطة
بين الزهرة وعطارد وكذب ذلك البعض ابن سينا في انه اي
الزهرة وجدت كالشامة في وجه الشمس فان بعض الناس زعم ان في
وسط الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه
القمر فهذه النقطة هي الشامة ثم الشمس على فلك خارج المركز
عن مركز العالم فاذا كانت في الاوج كانت ابعد من الارض وابطأ
حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع او على تدوير يحمله اي يحمل التدوير
فلك موافق المركز لمركز العالم وبيان الابطاء والاسراع
الحاصلين على اصل الخارج على اصل التدوير وبان تفرض منطقة
التدوير في سطح منطقة الحامل وتكون نسبته نصف قطر الخارج
المركز الى ما بين المركزين على اصل الخارج ويكون الحامل
مساويا للخارج فيكون نصف قطر التدوير بقدر بعد

مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك ان تفرض حركة الحامل
في اصل التدوير بقدر حركة خارج المركز في اصل الخارج وفي
~~بجهة~~ جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وان تفرض حركة
التدوير حول مركزه ايضا بهذا القدر على وجه يكون
في القطعة البعيدة على خلاف التوالي وفي القريبة على التوالي
فتتم دورتا الحامل والتدوير معا وتكون الحركة المرئية في
القطعة البعيدة بقدر فضل حركة الحامل على حركة التدوير وفي
القريبة بقدر مجموع الحركتين لان حركة التدوير وان كانت
مساوية لحركة الحامل بمعنى ان الزوايا الحادثة بحركة الاول
عنه مركزه في ازمنة معينة مساوية للزوايا الحادثة بحركة الثاني
عند مركزه في تلك الازمنة لكن الزوايا الحادثة من حركة
التدوير عند مركز الحامل مخالفة للزوايا الحادثة منها
عند مركزه فيمكن ان تفضل حركة الحامل على حركة التدوير
ويحدث على هذا التقدير لمركز الشمس مدار خارج المركز كما كان
على اصل الخارج بعينه ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين
شيئا واحدا بلا تفاوت والا اي وان لم تكن الشمس على
احد الفلكين المذكورين لم تختلف سرعتها وبطوءها ولا قربها
وبعدها بالنسبة الى مركز العالم فتلخص ان لفلكيها حركتين
على الاول وثلثة على الثاني والقمر لسرعته وبطئه في جميع
الاجزاء من فلك البروج وعدم اختصاصهما بجزء معين منه
دون اخر فهو على تدوير مركوز في حامل تخالف دورته دورته
وهذا هو اللازم من عدم اختصاص السرعة والبطوء بجزء معين
من فلك البروج ثم في الواقع ما هو اخص منه وهو ان الحامل

تتم

تتم دورتيه قبل دورة التدوير بزمان قليل فاذا فرض القمر في موضع من
التدوير والتدوير في موضع من الحامل كان هناك للقمر بواسطة
التدوير حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى
موضعه بحركة التدوير بعد دورة حاملة لمحاذاة تلك الحالة
المخصوصة اليه في جزء اخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة
في دورة اخرى الى ثالث منه وهكذا ويفهم من هذا ان سرعة
الشمس وبطأها يختصان بجزئين معينين من فلك البروج وليس كذلك
لان البطوء تابع للاوج وهو منتقل بالحركة البطيئة ولذلك
الخارج المركز للشمس في ثخن ممثل يحرك اوجه بالحركة البطيئة
هذا ~~الاختلاف الى التدوير لان~~ على اصل الخارج واما على اصل
التدوير فجعلوا التدوير في حامل موافق وهو في ممثل يحركه بالحركة
البطيئة واعلم ان ما ذكر من الاسراع والابطاء في اجزاء لا بعينها
من فلك البروج يتأتى بفرض كون القمر في خارج يحرك اوجه
بالحركة السريعة ففي هذا التفريع مناقشة نعم انهم يسندون
هذا الاختلاف الى التدوير لان في القمر بعض من احوال لا يتأتى بفرض
الخارج ولو متعددا لا بمجرد ما ذكره المصنف وفرع عليه وللتفاوت
بين سرعة وسرعة وبين بطوء وبطوء اذا قيس سرعة او قيس بطوء
الى مثله فالتدوير ليس مركوزا في حامل موافق المركز بل هو مركوز في
حامل خارج المركز اذ حينئذ تكون القسي المعروضة للتدوير
المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية
فيقع تفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها واذ غاية سرعة
اي القمر في تربيعي الشمس فنوى القمر يجب ان يكون في كل واحد
من تربيعيها في الحضيض اي حضيض الخارج المقتضي لغاية السرعة

وتقابله الاوج ضرورة فاذا كان القمر فى تربيع الشمس الى
التوالى كان اوجه فى تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان فى تر
بيعها الثانى على التوالى كان الاوج تربيعها الاول الى
خلاف فلك اى للقمر فلك آخر سوى التدوير والخارج يحرك اوجه
اى اوج القمر الى خلاف جهة حركة اى حركة القمر وهذا الفلك
الاخر يكون الخارج المركز فى ثخنه ويسمى المائل اذ لو كان اوجه ثابتا لم
يصل مركز تدويره الى الحضيض فى الدورة الا مرة واحدة و
يجتمعان اى القمر واوجه عند المقابلة للشمس والاجتماع معها
والشمس تتوسطهما اى القمر واوجه فى غيرهما اى غير وقتى المقابلة
والاجتماع ابدا ثم ان منطقة التدوير التى يتحرك عليها مركز التدوير
وهى فى سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل فى سطح فلك البروج
الميل القمر الى الشمال والجنوب عن منطقة البروج والا بان كان (اى للمائل صح)
منطقة المائل فى سطح فلك البروج انخسف القمر فى كل استقبال
التوسط الارض حينئذ بينه وبين الشمس فى المقابلات كلها فيقع
القمر فى ظل الارض فى كل منها واللازم منتف فتقطع منطقة
المائل فلك البروج بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين
والجوزهرين فما اى فالنقطة التى يتجاوزها القمر الى الشمال
من منطقة البروج تسمى الراس والنقطة التى يتجاوزها القمر
الى الجنوب منها تسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من
نصفى الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه براسه وذنبه
ولهما اى للعقدتين حركة الى المغرب لتاخر موضع ثانى الكسو
فين فيهما اى فى كل واحدة من العقدتين فانا اذا رصدنا كسوفا
فى الراس مثلا ثم كسوفا آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثانى

من الكسوفين

من الكسوفين متأخرا عن الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البر
وج ومحركهما فلك آخر سوى الثلثة المذكورة ولظهور حركة فى
الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فلما اى للقمر بعد كل من العقدتين
عرض يتزايد وغايته منتصف ما بينهما اى بين العقدتين ومقدارها
خمسة اجزاء ثم يتناقص الى ان يصل الى العقدة الاخرى والخمسة
والخمسة المتحيرة الباقية من السبعة السيارة ترجع الى خلاف
التوالى متدرجة فى السرعة فى رجوعها الحد ما وتبطئ متدرجة
فى البطوء فى رجوعها الى ان تقف فى جزء من اجزاء البروج اياما
ثم تستقيم الى التوالى وتسرع متدرجا الى ان تقف ايضا
ثم تعود الحالة الاولى وهلم جرا ويعرض لها ما ذكر من احوالها
فى جميع الاجزاء من فلك البروج اذ ليس شئ من استقامتها ورجو
عها ووقوفها وسرعتها وبطوءها مخصوصا بجزء معين من اجزائه
بل يوجد فى كل منها ويجاوز هذه الخمسة الكواكب الثوابت
الى المشرق فهى اى الخمسة فى تدويرها خاملة متحركة من المغرب
الى المشرق والزهرة وعطارد يقاربان الشمس مستقيمين ثم
يشرفان عنها فيطلعان ويغربان بعدها الحد ما وهو سبعة و
اربعون جزءا فى الزهرة وسبعة وعشرون جزءا فى عطارد ثم ير
جعان الى خلاف التوالى حتى يقارنا ها ثانية ثم يغربان عنها فيطلعان
ويغربان قبلها الى حد ما ومقداره ما تقدم ثم يرجعان حتى
يقارناها فمركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس
وبعدهما عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط و
والبواقى من المتحيرة وهى العلوية ليست كذلك فان رجوعها
بل اواسطه انما يكون وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض حينئذ

كما ان اوساط استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ
في الذروة ويختلف بعدها اي المتحيرة الصباحي والمسائي كائنة ارادية
نصف قطر تدويرها بناء على ما اصطلح القوم عليه من تسمية
قطر التدوير المقاطع على قوائم للقطر المار بالذروة والحضيض
بالقطر الصباحي والمسائي لظهور الكواكب على طرفيه
المتقدم في الطلوع بالحركة الشرقية صباحا وعلى المتاخر مساء
وحينئذ بلغوا قوله عن الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما
عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطرهما والمسطور في
الفن ان القسي التدويرية ابطائية كانت او سرعية رجوعية
او استقامية لم توجد متشابهة بل وجد في بعض اجزاء البروج
اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا وما هو الا
لقرب تدويرها اي المتحيرة من الارض تارة فتكون هيئته ونصف
قطره حينئذ اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فحامله اي حامل
التدوير في المتحيرة فلك خارج مركز وذلك اي البعد
الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غاية نصف قطر التدوير
يكون لعطارد وفي اخر الجوزاء واول الجدي اعظم مما له في سويهما
من اجزاء البروج فهو اي تدويره حينئذ اقرب الى الارض فهو في
هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة
واحدة الى الحضيض حامله مرتين فالاوج متحرك الى المغرب
فيقارنه اي يقارن له الاوج مركز التدوير في الميزان والحمل فالاوج
الحامل محرك بحركة الى خلاف التوالي ويسمى المحرك المدير لادارته
مركز الحامل حول مركزه وهما اي البعد الصباحي والبعد المسائي
في الحمل اعظم منهما في الميزان فتدويره في الحمل اقرب الى الارض

منه

منه في الميزان فالمدير خارج مركز وتوجه في الميزان فهناك
يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون
واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض
المدير فاذا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ويختلف بعد الشمس
في الاعتدالين بالدهور الطويلة عن الثوابت ويعلم هذا الاختلاف
اذا رصدنا كسوفين وهي فيهما فهي اي الثوابت متحركة حركة بطيئة
جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل اما عطارد
وتوافقها اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فذلك
اما لاتحاد المحرك زهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير المتعددة
في الحركة جهة وكما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هي
المتماثلات وعرض مركز تدوير وهو كثرة الثوابت مثلا
والتوافق اعني توافق الحركات عطارد جنوبي ابدا واما عرض
مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا في عطارد وشماليا
ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان النصفين من مداري
تدويريهما بياد لا في جهتي الشمال والجنوب فاذا كان مركز تدويره
الزهرة على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج
فاذا جاوز الراس وحصل في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك
النصف شماليا عن المنطقة والنصف الاخر جنوبيا عنها ويتباعد
المدار عن المنطقة شيئا فشيئا الى ان يصل حركة تدويرها الى
غاية العرض هي منتصف ما بين العقدتين ثم يقرب منها شيئا فشيئا
حتى ينطبق عليها والمركز في الذنب ثم تصير في النصف الاخر الذي
كان جنوبيا وقد صار الان شماليا والاخر جنوبيا ولكل من
قطري تدويريهما اي قطري كل منهما المار بالذروة والحضيض والمار

بالبعدين الاوسطين عرض اخر لايخفى ان الثانى منهما المسمى بعرض
الوارب والانحراف وان لخص بهما الا ان الاول يوجد فى العلوية ايضا
وتفصيله ان القطر المار بذروة التدوير وحضيضه غير ثابت
بل ينطبق على فلك البروج فى العلوية عند كون حركة التدوير فى
احد نقطتى الراس والذنب ثم اذا جاوز المركز الراس اخذت
الذروة فى الميل الى الجنوب والحضيض الى الشمال ولايزال يزداد
الميل حتى يبلغ غايته عند بلوغ المركز منتصف ما بين
النقطتين ثم ياخذون فى الانتقاص الى ان ينطبق ذلك القطر
ثانيا على فلك البروج عند بلوغ المركز الذنب كما كان منطبقا
عليه ولا عند كونه فى الراس فاذا جاوزه اخذت الذروة فى
الميل الى الشمال والحضيض الى الجنوب وازدياده ومنتهاه و
انتقاصه على الرسم ويلزم مما ذكر ان يكون ميل الذروة
ابدا الى فلك البروج وميل الحضيض عنه وفى السفليين ينطبق
على الفلك المائل عند بلوغ مركز التدوير منتصف ما بين
النقطتين وذلك عند غاية ميل الفلك المائل عن فلك البروج اما
عند الاوج واما عند الحضيض فعند الاوج تبتدئ ذروة
التدوير فى الميل للزهرة الى الشمال والعطارد الى الجنوب
وعند الحضيض بالخلاف فيهما ويبلغ الميل غايته عند النقطتين
وازدياده وانتقاصه والانطباق على الرسم واما ميل القطر
المار بالبعدين الاوسطين وهو عرض الانحراف فابتداؤه عند
بلوغ مركز التدوير احدى نقطتى الراس والذنب وغايته
عند منتصف ما بينهما فان كان المنتصف هو الاوج كان الطرف
الشرقى من ذلك القطر وهو المسمى بالمسائى لظهور الكوكب

اذا كان

اذا كان عليه مساء فى غاية ميله فى الزهرة الى الشمال وفى عطارد
الى الجنوب وكان الطرف الغربى المسمى بالصباحى لمثل ماذكر
نا فى المسائى غاية ميله فى الزهرة الى الجنوب وفى عطارد الى الشمال
وان كان المنتصف هو الحضيض فعلى الخلاف فيهما واعترضوا بانها
اى فلك الاوضاع المذكورة لا تتعين لجواز ان يكون ثمة وضع آخر
يستلزم هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع
الذى وليس انتفاؤه ضروريا ولا مبرهنا وبانه يبطل هيئة
القمر محاذاة ذروته اى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة
والحضيض الاوسطين لنقطة من جانب الحضيض يتوسط مركز
العالم بينها وبين مركز الخارج وتشابه حركته اى حركة مركز
تدويره عند مركز العالم وبانه يبطل هيئة عطارد تشابه
حركته اى حركة مركز تدويره حول مركز معدل المسير وهو بين
مركز العالم ومركز الخارج ومحاذاة ذروته له مع ان
الاصل ان يكون التساوية والمحاذاة بالنسبة الى مركز
الخارج وان عروضها المتقدمة لم يتصور عدوها حتى تحير
وفى ذلك ثم الحركات اى حركة الكواكب السيارة قد تكون بنطا
قات اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا بالاقطار الكواكب
المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد الكوا
كب عليها وتكون تلك النطاقات باسرها مفرقة فى كرة واحدة
على اوضاع مختلفة وليس اثباتها ابعد من اثبات الخارج وتممه
وايضا حركات الافلاك ارادية عندكم والارادية قد تختلف
بحسب اختلاف ما يتعاقب على الافلاك من ارادات جزئية اذ قد
علمت ان التعقل الكلى لا يكفى فى الحركة الجزئية كيف يلزم ما

فما ذكرتم من وضع الأفلاك والحال انه فرع عدم الخرق والالتيام
والا جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن وتكون الحركة للكوكب
نفسه كالسابح في الماء وعند الكل المختار فلا اشكال والكواكب
كلها شفافة فلا لون لها وقيل كسف بعضها بعضا يدل على اللون
وان كان ضعيفا فلعطارد خضرة وللزهرة درية اى بياض صاف
وللمريخ حمرة وللمشترى بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة
مضيئة بذواتها وقيل نورها مستفاد من ضوء الشمس الا القمر
فانه في ذاته كمد اى مظلم كثيف نوره مستفاد من ضوء الشمس
لكثافته وينعكس النور عنه الى مقابلة لصقالته ثم المستنير
منه اكثر من نصفه بقليل لكونه اصغر من الشمس فانها مائة
وستة وستون مثلا وثلاثة اثمان مثل للارض التي هي تسعة
وثلثون مثلا وثلثة اعشار مثل للقمر وانما قلنا بالاستفادة
المذكورة لاختلاف اى اختلاف اشكاله النورية بالقرب والبعد
منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوءها فاذا سامت
الشمس عند الاجتماع كان الوجه المضيء منه مقابلا لها ودوننا
لكونه تحتها فلم نره لان المرئى منه لنا اقل من نصفه بقليل فقط
بقدر دائرتي النور والرؤية في هذه الحالة فلا يرى الا المظلم منه
هي حالة المحاق ثم يبعد عنها على التوالى فتتقاطعان على زوايا حادة
ومنفرجة ويكون القسم الذى يلي الشمس من النصف الذى يلينا
هو الذى يلي الحادة فلذلك نراه كالهلال وكلما بعد عنها
تزايد نور نصفه الذى يلينا الى تربيعه الاول فتتقاطعان
هناك على قوائم ويكون النصف الذى يليها منه مضيئا ثم تتزايد
فتقاطعان على حادة ومنفرجة ويكون الذى يليها منه هو الذى

يلي

يلي المنفرجة فلذلك نراه اهليلجيا ثم تتزايد الى ان تقابله فتنطبقان
ايضا فيصير الوجه المضيء منه متوجها الينا فنراه بدرا ثم ياخذ
في القرب منها وحينئذ تتناقص وحكمه كما قبل المقابلة ويستمر
التناقص الى تربيعه الثانى وحكمه كالتربيع الاول ثم تتقاطعان وحكمه
كما بعد الاجتماع ولا يزال التناقص الى ان يمحق وحينئذ تعود الحالة
الاولى وقد يكون القمر حين المقابلة للشمس بقرب العقدتين اى الراس
والذنب وحينئذ تكون الارض بينهما وهى اى الارض اصغر كثيرا من الشمس
فيقع ظلها مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض وبعد راسه
عن مركز الارض مائتان وثلثة وخمسة اسداس مثل لنصف
قطرها الذى هو الف ومائتان واثنان وسبعون فرسخا وثمانية
اجزاء من احد عشر جزءا من فرسخ فيكون منتهاه في بعض افلاك
الزهرة بين بعديها الاقرب الذى هو مائة واربعة وسبعون
مثلا له والاوسط الذى هو ستمائة وسبعة وستون مثلا له
ويكون دائما محاذيا لجزء من منطقة البروج مقابل لجزء منها فيه
الشمس لكونهما اليها وكون الارض مركزا لها فان لم يكن له
اى للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين
انخسف كله لانه اصغر من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله
في داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له فان كان بقدر مجموع
نصف قطريهما اى نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل
الحادثة على مخروطه من توهم توهم سطح جرم القمر الذى نرى كذا
ثم خارجا الى ان يقع المخروط فلا ينخسف بل يماس الظل من خارج
لتحدبتي دائرتين والا بان كان عرضه اقل من مجموع النصفين
المذكورين فان ساوى فضل نصف قطر الظل على نصف قطر

القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له
مكث وان نقص عنه انخسف كله ايضا ومكث بحسب
وقوعه في الظل وان زاد عليه فبعضه اي فينخسف وذلك بقدر
تداخل القطرين وعند الاجتماع اي اجتماع القمر بالشمس بالنهار
اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي كسفها اي
حجبها عنا لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء
الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب
ضوءها فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات
القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم بقدر
صفحته اي القمر فربما كسف كلها وان كان اصغر منها لانه اقرب
الينا يوتر قطره الزاوية التي يوترها الشمس فتحتجب
به عنا بتمامها وربما بقي منها دائرة نور محيطة به عند قربها
وكونها في الحضيض فانها ترى حينئذ اكبر وبعده وكونه في
الاوج فانه ترى حينئذ اصغر وان كان له عرض مرئي فان كان
اقل من مجموع نصفي القطرين اي قطر القمر والشمس فبعضها
اي فيكسف بعضها والا بان كان بقدر المجموع او اكثر
فلا يكسفها فبطل قول ابن الهيثم ان القمر نصفه مضيء بذاته لا من
الشمس وسبب اختلاف تشكلاته انه يدور على نفسه مع فلكه
بحيث يتمان الدورة معا اذ لو صح قوله لما انخسف اصلا
وكان على المصنف ان يذكر هذا عقيب الخسوف لتفرعه عليه
والعناصر اربعة خفيف مطلق يطلب المحيط في اي حيز كان (بحث العناصر)
وهو النار وهي حارة بالحس يابسة لافنائها الرطوبات واعترض
بان اليبوسة عسر قبول الاشكال وتركها والنار سهلتها واجيب

بان

106

بان ذلك مسلم في النار التي عندنا فان تشكلها بسهولة للتر
كيب اي لتركب النار التي عندنا من النار الصرفة والهواء فلم قلت
ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وتشايع النار
البسيطة الفلك وتحرك معه كالشهب المتكونة فيها فانها ايضا
تشايع الفلك وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق
الاخرين وهو الهواء وهو حار رطب وثقيل مطلق يطلب
المركز وهو الارض وهي باردة يابسة وثقيل مضاف يقتضي ان
يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهو الماء وهو بارد رطب
وطبيعته الجمود لبرده لكن الشمس تذيبه والارض كرية اما في
الطول اي فيما بين المشرق والمغرب فلتأخر طلوع الشمس على
البلاد الغربية عن طلوعها على البلاد الشرقية علم ذلك با
ختلاف وقت خسوف بعينه من الليل فيهما اي في البلد الشرقية
علم ذلك باختلاف والبلد الغربية فانا وجدناه في بلدة اخر
الليل مثلا وفي اخرى غربية عنها بمسافة مائة ميل مثلا
قبله بساعة وفي اخرى غربية عن الثانية بتلك المسافة قبل
الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة وعلى هذا فعلمنا ان
طلوع الشمس على الغربية متأخر بنسبته ولحد لان الخسوف المعتبر
كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة
وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض فلارتفاع قطب
كل جانب من جانبي الشمال والجنوب للسالك فيه اي في
ذلك الجانب حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولا
جل ظهور كوكبه اي صورة كوكب ذلك الجانب ابدي
الظهور على السالك بقدر دخوله في ذلك الجانب بخلاف

العكس اى بخلاف الجانب الذى هو عن يسار السالك فيه فان قطبه ينخفض
تحت الارض ويصير كوكبه ابدى الخفاء وفيما بينهما اى بين
الطول والعرض لهما اى للامرين جميعا فان السالك فيما بين
المشرق والشمال يتقوم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق و
يزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار توغله فى الشمال وقس على
هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك فى السمتين
المقابلين لهما وكذلك الماء كرى اذ السائر فى البحر يرى راس الجبل
قبل اسفله وما هو الا لستر تقبيب الماء له واذ يعود الماء
المرمى الى فوق كريا ولمثله اى مثل ما تقدم فى الارض من تقدم
طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكوكب
واختفائه وهى اى الارض فى الوسط ينطبق مركز ثقلها على مر
كز العالم ولا قدر لها يحس عند الفلك وعلل كونها فى الو
سط بقوله تتساوى قدر الكواكب فى الرؤية فى جميع جوانبها
وما بعده بقوله وتساوى الظاهر والخفى منه اى من الفلك الا
فلك القمر فان لنصف قطر الارض عنده قدرا محسوسا اذ له اختلاف
منظر بتقاطع خطين على مركز القمر خارجين من موضعين احدهما
خارج من مركزها اى الارض والاخر خارج من الناظر ومنتهاهما
سطح الفلك الاعظم والخط الثانى منهما مبداؤه فوق
مبدا الاول ومنتهاه اقرب الى الافق من منتهى الاول والقوس
الواقعة بين المنتهيين من دائرة الارتفاع على اختلاف
المنظر واذا فرضنا دائرة فى عرض يمر ان بطرفى الخطين المذكورين
فيهما اذا وقعنا نقطتين من فلك البروج وكان ما بينهما اختلافا
بين الموضعين من الحقيقى والمرئى فيزداد هذا الاختلاف على المرئى

ليحصل

ليحصل الحقيقى او يزداد على الحقيقى ليحصل المرئى ان كان القمر على
اى فى الربع الشرقى منه وليس لشئ من الكواكب الباقية اختلاف
منظر فالثوابت ليس لها ذلك اصلا وربما يستخرج بالحساب
شئ يسير غير محسوس للشمس واما السفليان فقد مراءة لم يعلم
حالهما فى ذلك والارض ساكنة وقيل هى اى متحركة الى اسفل
ابدا لثقلها ويبطله برهان تناهى الابعاد التى يتصور حركة
الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وقيل دائرة الى المشرق
فيتخيل بسبب ذلك الحركة اليومية اذ يتبدل وضعها من الفلك
دون اجزاء الارض كراكب السفينة يراها ساكنة مع حركتها
حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه
حيث يتبدل وضعه منه واعترض بانها لو كانت متحركة فى اليوم
بليلة دورة واحدة لكان ينبغى ان السهم اذا رمى الى جهة حركة
الارض ان تسبقه الارض وان الحجر اذا رمى الى فوق ان ينزل
من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض مع ان السهم يمر الى
المشرق والحجر يعود الى مكانه لمشايعة الهواء المتصل بالارض
للارض مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما وعمدتهم فى نفى
دورانها ان فيها ميلا مستقيما بالطبع فيمتنع الميل المستدير
فيها وما يوازى المعدل منها اى من الارض خط الاستواء ويقطع
الافق المعدل مطلقا اى فى جميع الآفاق ما عدا عرض تسعين
ويقطع ايضا المدارات اليومية فيها اى فى خط الاستواء
بنصفين متعلق بكل من المسئلتين فيتساوى الليل والنهار فى
جميع الآفاق اذا كانت الشمس فى احدى الاعتدالين ويتساويان
فى خط الاستواء على اى مدار كانت ولا يلتفت لتفاوت حركة

والجواب انه لا ابعد فى مرور السهم
الى المشرق وعود الحجر الى مكانه
8

الشمس في السرعة والبطوء بواسطة الاوج والحضيض لقلته
فلا يحس به ويقطع الافق المدارات اليومية في غيره اى غير
خط الاستواء بمختلفين اى بقوسين مختلفين اعظمهما ما يلي
القطب الظاهر على ذلك الافق فوقه والخفي عنه تحته واصغرهما
بالخلاف فالشمس في اى جانب كانت من الشمال او الجنوب
فنهارهم اى فنهار اهل ذلك الجانب اطول من ليلهم وهي اى
الشمس تسامت الراس فيه اى خط الاستواء متناوبة كل فصل
شهر ونصف وفي غيره ليست بمتناوبة وتسامت الراس في
المواضع التي تحت الانقلابين في الدورة دفعة واحدة ولا تسامت
الراس في غيرها مما زاد عرضه على الميل الكلي وفي المواضع
التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور مماسا للافق شمالية
كانت او جنوبية لا تغرب الشمس دورة يومية وذلك حيث
تكون الشمس في الانقلاب الصيفي والمدار الشتوي فيها ابدي
الخفاء فلا تطلع الشمس دورة واحدة وفي هذه المواضع التي
تقدمت حكم آخر وهو انها تسامت قطب البروج الشمالي
والجنوبي في دورة مرة واحدة وذلك حين كونه على دائرة
نصف النهار في ارتفاعه الاعلى وحينئذ تنطبق المنطقة على
الافق لاتحاد قطبيهما حينئذ وهما عظيمتان على كرة واحدة
ويكون اول الحمل على نقطة المشرق واول السرطان على نقطة
الشمال واول الميزان على نقطة المغرب واول الجدي على نقطة الجنوب
هذا في المواضع الشمالية وكذا الجنوبية الا ان اول الحمل فيها على
نقطة واول الميزان على نقطة المشرق فاذا زالت مسافة قطب
البروج ومال بحركة الكل نحو المغرب ارتفع عند الافق نصفها اى

نصف

وفي المواضع التي بين المنطقتين منطقة البروج والمعدل في الدورة [illegible]

الصيفي صح

نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة
لوجوب تقاطع العظيمتين على التناصف حال افتراق قطبيهما
وفيما اى وفي المواضع التي بينهما اى بين هذه المواضع المذكورة
وبين القطب اى قطب العالم من الجانب الاقرب يكون قوس من
المنطقة يتوسطه الانقلاب الصيفي ابدي الظهور وقوس آخر
يتوسطه الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء وبينهما من الجانبين
قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان يطلع احدهما وهو الذي
يتوسطه اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والذي
يتوسطه اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا مستويا و
يغرب معوجا اى تطلع اوائل البروج قبل اواخرها وتغرب
اواخرها قبل اوائلها والقوس الاخرى وهو الذي يتوسطه اول
الحمل ان كان القطب الظاهر شماليا والذي يتوسطه اول الميزان
ان كان القطب الظاهر جنوبيا بالعكس اى تطلع معوجا وتغرب
مستويا وفي البقعة التي تسامت قطب العالم الشمالي او الجنوبي
محوره الكل اى محور العالم وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه
قائم على سطح الافق فما دام بمركزه ولكون المعدل منطبقا على الافق
لاتحاد قطبيهما يدور حوله اى الافق رحويا واما في خط الاستواء
فدولابيا وفيما بينهما من الآفاق المائلة حمائليا ونظيره نصف
المنطقة الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر فقط فوق
الافق دائما والآخر تحته دائما وليس لشيء طلوع ولا غروب
بحركة الكل بل بالحركة الخاصة وتدور الشمس بحركة الكل في كل اربع
وعشرين ساعة مرة موازية نقطة معينة من الافق اليها وترتفع
عن الافق الى غاية الميل الكلي في ثلثة اشهر ثم تنحط الى الافق

فى ثلثة اشهر ثم تكون تحت الافق ستة اشهر فالسنة يوم وليلة لكن
النهار تحت القطب الشمالى اطول من الليل فى هذا التاريخ بسبعة
ايام ولياليها من ايامنا لكون اوج الشمس الان فى اوائل السرطان
وتحت الجنوبى بالعكس لكون حضيضها فى اوائل الجدى والصبح
الذى هو ضوء حادث فوق الافق الشرقى من نور الشمس انما هو لكرة
البخار فانها لكثافتها بتركبها من اجزاء هوائية ومائية ارتفعت
اليها بحرارة الكواكب تقبل نور الشمس بيانه ان الشمس اذا قربت
من الافق الشرقى مال المخروط ظل الارض نحو المغرب فيكون
المرئى اولا من الشعاع المحيط ما هو اقرب الى بصر الناظر وهو الذى
يلى الشمس وليمر سطح بمركزى الشمس والارض وسهم المخروط
فيحدث منه مثلث منفرج الزاوية قاعدته قطعة من الافق الحسى
وضلعاه على سطح المخروط ولا شك ان الاقرب الى البصر من الضلع
الذى يلى الشمس هو موقع الخط الذى يخرج من البصر عمودا عليه
ويقع على ذلك الضلع فاذن اول يرى نور الشمس كخط مستقيم
منطبق على الظل المذكور ويكون ما يقرب من الافق بعد
مظلما فلذلك يسمى بالصبح والفجر الاول والكاذب اما تسميته
بالاول فظاهرة واما تسميته بالكاذب فلكون الافق بعد
مظلما فلو صدق انه نور الشمس لكان المنير ما يقرب منها لا ما
يبعد عنها ثم اذا لم يبق من قوس انحطاطها عن الافق الى غرض
تسعين فيكون مدة كل من الشفق والفجر خمسين يوما
والشفق مثله لكنه عكسه فى ان اوله كاخر الصبح واخره كاوله
وحمرة اى البخار التى توجد فى اول الشفق واخر الصبح لتكاثفه اى
البخار فى الافق وزيادة سمكه بالنسبة الى الباصرة فانه بقدر نصف

قطر

قطر الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص تلك الزيادة فى غير
الافق شيئا فشيئا حتى يكون التكاثف بقدر سمك كرة البخار فى سمت
الرأس وهو سبعة عشر فرسخا وفى الارض وهاد وتلول لاسباب خارجية
ومعدات متلاحقة لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية
التى لا تتناهى يسيل الماء اليها اى الى الوهاد طبعا فتنكشف التلول
معاشا للنبات والحيوان المتنفس عناية من الله تعالى والحر الشديد
يعقد الطين اللزج حجرا كما يرى فى كيزان الخزافين وبالسيول والرياح تحفر
الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا وقليلا فيحصل الجبل فمحدبها
اى الارض ومقعر الهواء والماء غير كريين بسبب الجبال والوهاد
واما محدب الهواء ومقعر النار ومحدبها فكرية على الراى الاصح وقيل
انها اهليلجية غليظة عند المنطقة وكلما بعدت عنها فى الجانبين رقت
الى القطبين لسرعة الحركة هنالك وبطئها هنا وقيل تفنيا
قبل وصولها اليهما فمقعرهما اهليلجى تام على الاول وناقص على الثانى
ومحدب الهواء تابع لمقعرها على القولين والعناصر الاربعة تقبل
الكون وهو لبس صورة عنصر والفساد وهو خلعها للانقلاب
اى انقلاب بعضها الى البعض كالارض ماء فان بعض اهل الحيل
من طلاب الاكسير يتخذون مياها حادة ويحلون فيها اجسادا
صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وعكسه يوجد فى مواضع
لعين سيها ؟ كوه وهى قريبة من بلدة مراغة وما وها ينقلب
حجرا مرمرا وغيرها من العيون والماء ينقلب هواء بالتسخين وهو
معنى التنشف فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس وعكسه فى
ظاهر كوز لا مسام له يوضع فى الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث
لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء والهواء ينقلب نارا وعكسه فى كير

معنى الكون والفساد

الحدادين فان الهواء الذي فيه ينقلب نارا بالالحاح بالنفخ مع
سد المنافذ ثم تنطفى النار فتصير هواء والحاصل ان العنصرين
اذا كانا متجاورين انقلب كل منهما الى الاخر بلا واسطة وان
كان بينهما عنصر فبواسطة او اثنان فبواسطتين فهيولاها اي
هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها واختلاف
الوضع اي وضع الهيولى من الفلك يعدها للصور المختلفة
والكيفيات المتنافية فكل ما كان منها اقرب الى الفلك كان
اسخن والطف والابعد بالعكس وهذه العناصر الاربعة
هي الاركان التي تتركب منها المركبات اذ يحصل من جعل المركب
في القرع والانبيق ماء وارض فدل ذلك على ان هذين
العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا
شك انه كان فيه هواء موجب لتخلخل الاجزاء الارضية والمائية
التي فيه والا كان في غاية الاندماج والرصانة ولا شك ايضا
ان هذه الاركان الثلثة مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه
الطبيعي وذلك يوجب التفرق وحينئذ اجتماعها انما كان بحرارة
طابخة قطعا توجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية مانعة
من التفرق وطبقاتها توجب اي العناصر الاربعة سبع بل
تسع على ما في المقاصد ارضية صرفة قريبة من المركز فطينية
وهي ارض مع مائية وهي البحر المحيط بالارض ولم تبق على صرا
فتها لنفوذ اثار الاشعة فيها ومخالطة الاجزاء الارضية
لها وانما اختلف بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة
لاختلاف مخالفة الاجزاء الارضية لها قلة وكثرة وتركها
لعدم بقائها على الاحاطة التامة فترتبه وهي ارض وهواء فبخارية

وهي

110

وهي ماء مع هواء مجاورة للارض والماء متسخنة بانعكاس اشعة
الكواكب عن مطارحها من الارض والماء اليها فزمهريرية وهي
ماء مع هواء باردة جدا لمخالطتها الابخرة الصاعدة اليها
وانقطاع اثر انعكاس الاشعة المذكورة عنها وهي منشا
السحب والرعد والبرق والصاعقة فهوائية صرفة لا يرتفع
اليها بخار ويجاورها الدخان لمخالطته الاجزاء النارية ويصعد
من اليابس من حيث انه يابس فيكون اخف حركة واشد نفوذ
او كان على المصنف ذكرها كالمائية لان عدم بقائها على الاحاطة
لا يقتضي الاهمال فهوائية حارة مخالطة لاجزاء نارية من النار
الصرفة فدخانية تتصاعد اليها وتتلاشى فيها ~~ويتكون منها~~
ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها وتسمى الدخانية فنارية
صرفة ثم عطف على قوله ومنه بسيط قوله والاجسام المر
كبات من العناصر الاربعة اكثرها له مزاج وهو كيفية متشابهة
تحدث من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء بكسر صورة كل منها
سورة كيفية الاخر وهي اي كيفية كل عنصر غير الصورة
الخاصة بذلك العنصر للاشتداد والضعف في الكيفيات
دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل الاشتداد
والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها ومنه
اي المزاج معتدل حقيقي على حاق الوسط ليس له ميل الى احد الطرفين
المتضادين اللذين هما الحرارة والبرودة الصرفتان او الر
طوبة واليبوسة الصرفتان وذلك انما يحدث اذا كانت مقادير
الكيفيات الاربع متساوية بحسب اجسام ومتفاوتة في انفسها
بحسب الشدة والضعف ولا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه

متساوية في الميل الى احيازها ومتقاومة فلا يقسر بعضها بعضا
على الاجتماع وطبايعها داعية الى الافتراق فيحصل الافتراق
قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة فلا
يحصل بينها مزاج فالمراد بالمعتدل حينئذ المعتدل الطبي وهو
ما اى مزاج يغلب عليه من اجزائه عنصر في الكمية ومن الكيفية في
الشدة الواجب واللائق به في خواصه وافعاله كالحرارة الغالبة
في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه ويعتبر
الاعتدال الطبي في النوع والصنف والشخص والعضو
ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل والخارج
فاقسامه ثمانية فالاعتدال النوعي بالقياس الى الخارج هو
الذي يكون لائقا بنوع مقيسا الى امزجة سائر الانواع الخارجة
عنه وله عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة
ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع
وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا
العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالنوع اذ به
يكون حاله فيما خلق لاجله فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج
يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده
على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في
اجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل
صنف من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل
حالاته والاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون
لائقا بصنف ~~نوع~~ من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه
وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه

واذا

واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج
الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما
بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون
حاصلا الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته سواء كان هذا
الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى
الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما
وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا
عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي
يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي
معينا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به
دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا
من العرض الشخصي ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو
حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه واعدل الانواع اى
اقرب انواع المركبات بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان
واعدل الاصناف من نوع الانسان كما قال ابن سينا سكان خط
الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد بسبب تساوي
ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحد منهما اى من الكيفيتين
الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت
رؤسهم كثيرا بل تزيد حال اجتيازها عن احدى الجهتين
الى الاخرى ~~وحركتها~~ وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما
يكون فلا تشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس عن سمت رؤ
سهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا
شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب

111

ارضية مضادة كالجبال والبحار وقيل اي قائل الرازي هم سكان
الاقليم الرابع لانا نرى اهله احسن الوانا واطول قدودا واجود
اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك يتبع اعتدال المزاج مع ان
الاوضاع الارضية كالارتفاع والانخفاض في الارض ونسبته
الجبل والبحر والتربة والرياح وغيرها من الاجام والاشجار
والمنافل والمعادن والاوضاع الواقعة في طالع البقعة الحادثة
كل وقت قد توجب مزاجا غيرهما اي غير مزاجي سكان
خط الاستواء وسكان الاقليم الرابع ويكون اعدل منهما واعدل
الاشخاص اعدل شخص من اعدل صنف واعدل الاعضاء جلد انملة
السبابة وغيره اي وغير المعتدل من المزاج اما ان يكون خارجا
عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار
وبارد ورطب ويابس او في كيفيتين غير متضادتين ويسمى
المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب
وبارد يابس واما الحال البارد والرطب اليابس او اجتماع ثلث
او اربع منها فلا يتصور وهي اي الكيفيات الاربع لما خلافهما
وتواردهما على المادة تعد المادة للصور فيما اي فالمركب
الذي لا نفس له هو القسم الاول من المركب الذي له مزاج وهو
المعادن فمنطرقها اي المعادن وهو القابل لضرب المطرقة
بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقه هو الاجساد
السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس
والخارصيني وهي اي الاجساد السبعة كائنة من الزيبق
والكبريت الكائنين من الابخرة والادخنة وهما اي الزيبق
والكبريت اما صافيان وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت

بحث المعادن

والكبريت

112

والكبريت ابيض فالفضة اي فالحاصل الفضة واحمر فيه قوة صباغة
فالذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة
لكن عقدة البرد قبل تمام الطبخ فالخارصيني وكانه ذهب فج
او الزيبق صاف والكبريت ردي محرق فالنحاس والزيبق النقي
والكبريت الردي غير جيد المخالطة فالرصاص واما الزيبق
والكبريت رديان وقوي التركيب فالحديد او لا يكون التركيب
قويا فالاسرب ويسمى الرصاص الاسود وغير منطرقها اي المعادن
اما اللين كالزيبق او اللين وحينئذ اما ان ينحل بالرطوبة كا
الملح او لا ينحل كالزرنيخ والقسم الثاني من المركب الذي له
مزاج ما له نفس وهي اي النفس كمال اول الجسم طبيعي الي من حيث
يتغذى وينمو ومن حيث يحس ويتحرك بالارادة او من حيث
يعقل الكليات ويستنبط بالراي فالكمال جنس يتناول
المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى
كمالا اول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال
للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها او اما في صفاته
كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا
وباول يخرج الكمالات الثانية كتوابع الكمال الاول المحصل
للنوع من العلم وغيره وبالجسم يخرج العنصر اذ لا يصدر عنه افعالها
بواسطة الالات والحيثية الاولى خاصة بالنفس النباتية والثا
نية بالحيوانية والثالثة بالانسانية وكل حيثية تخرج النفس
الاخريين فالاولى النفس النباتية سلك في ذكر النفوس اولا و
بيان قواها ثانيا طريقة الترقي وقواها تسمى القوى الطبيعية
بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير اراده وهذه

بحث القسم الثاني النفس

ط يخرج كمال المجردات وبالطبيعي يخرج الصناعي كالسرير وبالآلي صح

القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها ويحتاج اليها اى
الى القوى الطبيعية فى البقاء فبعضها فى بقاء الشخص وبعضها
فى بقاء النوع اما المحتاج اليها فى البقاء الكائن للشخص
فاثنتان الغاذية والنامية فالغاذية لتشبيه الغذاء بالمغتذى
اى تحيل جسم الغذاء الى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدل ما
يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذى
هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به عند
عدم الغذاء فى نفسه او لضعف الجاذبة الثانى الالزاق وهو ان
تلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزءا منه بالفعل وقد تخل
به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه متبرى عن العضو
ولذلك يصير البدن مترهلا والثالث ان تجعله بعد الالصاق
شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد تخل به كما فى البرص
والبهق والنامية بادخالها الغذاء بين الاجزاء تزيد فى اقطارها
الثلثة بتناسب طبيعى يقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك
القوة الى غاية هى لها غاية النشو فى ذلك الشخص ثم تقف عن
فعلها لان البدن متولد من الدم والمنى فهو فى الاول رطب فى
الغاية فيتأتى نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا
يسيرا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا
جفت لم تقبل التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فتقف النامية
عن فعلها ضرورة لا كالسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا
ولا يكون الا فى قطرين ومخصوص باللحم وما فى حكمه دون الاعضا
الاصلية كالعظم واما المحتاج اليها فى البقاء الكائن للنوع
فاثنتان ايضا المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء

ابعد

ابعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة المثل اى مثل ذلك
الشخص الذى فصلت منه البزر وهى فى كل البدن كما ذهب اليه
ابقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج
من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى متخالف الحقيقة
متشابه لامتزاج فان الحس لا يميز بين كل تلك الاجزاء وعند
ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الا الانثيين فيكون المنى المتولد
هناك متشابه الحقيقة والمصورة تفيدها اى تفيد مادة المثل
حال كونها موجودة فيها عند كونها فى الرحم الصور والقوى والا
شكال والمقادير التى بها تصير مثلا بالفعل بعدما كانت
مثلا بالقوة وهاتان تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية
ايضا بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة
الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضا
والغاذية تخدم النامية والمولدة تخدم المصورة وهذه القوى
الاربع تخدمها اربع اخرى باعتبار خدمتها للغاذية الخادمة
للثلث التى بعدها كما تقدم الاولى الجاذبة فانها تجذب المحتاج اليه
من الغذاء ويدل على وجودها ان حركة الغذاء من الفم الى المعدة
ليست طبيعية والا امتنع تحركه الى العلو والتالى باطل اذ قد يز
درد اى يبلع المنكوس الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته
الى العلو ولا ارادية اما من الغذاء فلانه لا شعور له واما
من المغتذى فلان الغذاء قد ينفلت من الفم الى المعدة عند شدة
الحاجة اليه بلا اختيار بل قد يريد الانسان منعه فيغلبه فوجب
ان تكون قسرية فلابد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال
الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من

يحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب ويدل عليه
ايضا انه متى تغذى الانسان غذا ثم تناول بعده شيئا حلوا
فانه يخرج بواسطة محبتها اياه طبعا والثانيه الهاضمة
فانها تعد الغذاء للجزء ليصير جزءا بالفعل من العضو بخلاف الغاذية
فانها تجعله جزءا بالفعل من العضو ومراتبه اى الهضم اربع
ففى المعدة يصير الغذاء كيلوسا هو جوهر كماء الكشك
الثخين فى بياضه وقوامه ويبتدى هذا الهضم فى الفم لاتصال
السطحين اى سطح المعدة والفم حتى كانهما سطح واحد على
طريقة السطح الباطن من القرع الذى له عنق طويل وراس مدور
فالفم من المعدة فيقع فيه ايضا الهضم فتنضج الحنطة
الممضوغة الدمل دون المطبوخة وفى الكبد يصير الغذا
كيموسا والكيموس هو الاخلاط الاربعة التى هى الصفراء
والسوداء والدم والبلغم فرغوته اى الكيموس الصفراء وعكره
السوداء وغيرهما نضيجة الدم ونيه البلغم ومنها اى من الاخلاط
اخلاط غير طبيعية اما لتغير مزاجها فى نفسها عن الاعتدال الواجب
له الذى به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء او لمخالط خالطها
من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج
والطبيعة بخلافها وفى العروق يتميز الغذا الى ما يصلح غذاء
لكل عضو فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو وفى
الاعضاء ليتشبه الغذاء بها اى الاعضاء الصاقا ولونا وقواما
وقد تقع الاخلال بها كما تقوم ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل
لا يصلح ان يصير جزءا من المتغذى فيحتاج الى دفعه كالمنى للرابع
اى للهضم الرابع والعرق للثالث والبول والمرتان الصفراء والسوداء

للثانى

يعلم بالقوة الاخرى وهذا دليل الاجذاب
للمعدة والدواء معها ع

اى تعد لان يصير ح

للثانى والثقل للاول ولذلك اى ولكون المنى فضلا للهضم الاخير
المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المتغذى بالفعل بل من اعضائه
الاصلية المتكونة من المنى يضعف استفراغ قليله اى المنى اكثر
من استفراغ كثير الدم وذلك لان استفراغه يورث وهنا
فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط
والثالثة الماسكة للغذاء عند كل هضم ريثما تفعل فيه الها
ضمة فعلها والا توجد الماسكة نزل الغذاء طبعا والرابعة الدا
فعة للفضل عن العضو وللغذاء المهيا للعضو اليه والثانية
النفس الحيوانية وقواها تسمى القوى النفسانية فمنها اى من تلك
القوى قوى مدركة وهى اما ان تكون ظاهرة وهى المشاعر
اى الحواس الخمسين فالبصر انما يدرك عند ارسطو واتباعه
من الطبيعيين بانعكاس صورة المرئى بتوسط الشفاف
الى الحدقة وانطباعها فى جزء منها اى من الحدقة وهو اى
ذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا وقاعدته
سطح المرئى وراسه عند الناصرة واذا كان الابصار على هذه
الوجه فيرى القرب اعظم من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب
نفس الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد لان الوتر
الواحد كلما قرب من النقطة التى خرج منها اليه خطان مستقيمان
محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية
اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية
اصغر والنفس انما تدرك صغر المرئى وكبره باعتبار تلك
الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الحدقة
فيها صغيرا فترتسم صورة المرئى فيه فيرى صغيرا واذا كانت

سمى لما عم العره

كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه كما هو
فيرى كبيرا واعترض جالينوس بان الجسم لا ينطبع فيه من
الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب ان لا يتشاء الا قدر
نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين
لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول
شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل الكبير
بعينه في الصغير والمرئي هو الامر الخارجي وحصول الشبح شرط
للابصار وينفذ شعاع المخروط الوهمي في الجسم الشفاف
المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء الى طرفي
المرئي مستقيما وينفذ في الشفاف الذي يخالفه في
الشفيف كالماء منعطفا يعني ان الخطوط اذا وصلت
الى الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط بعد تباعدها
عنها من مطرحها حال الاستقامة الى خارج في جهة السهم ثم
ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية المخروط ههنا
اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو كان
ما يلي الرائي غليظا كالماء وما يلي المرئي رقيقا كالهواء مالت
الخطوط الى خارج في جهة السهم بعد تباعدها من مطرحها حال الا
ستقامة الى جهة السهم ثم وصلت الى طرفي المرئي فتكون زاوية المخروط
ههنا اصغر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اصغر ثم
ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية
اصغر من زاوية الرؤية بكثير وتصوره ان نفرض ا
الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام
واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان

واذا

مستقيما صح

ط تحوز الابصار بنفس الانطباع
على تقادير انه لا نبصر صح
او مشروطا به

واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر غليظا فالواصل اليهما الخطان
الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية
الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الا
ستقامة والانعطاف كزاوية ح د ا وينعكس الشعاع
الوهمي من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية
مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع وتصوير الانعكاس
ان تفرض ان نفرض ا الحدقة و ح سطح الماء و ب هو المرئي
من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من
الحدقة فا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو
الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ح زاوية الشعاع على سطح
المرئي من جانب ح وزاوية ه ب وزاوية الانعكاس وهي
مساوية للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان تتساوى
ايضا زاويتا ا ب د ه و ح واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين
خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما اذا كان
الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس
وقيل اي قال جمهور الرياضيين البصر انما يدرك بخروج جسم
شعاعي من العين على هيئة مخروط متحقق رأسه يلي العين
وقاعدته تلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي
هو سهم المخروط وما تقدم من كون رؤية القريب اعظم و
نفوذ الشعاع على استقامة وما بعده جار على هذا القول
ايضا ويكذبه اي مذهب الرياضيين انه اذا كان هناك
ريح عاصفة او اضطراب في الهواء وجب ان تتشوش تلك
الشعاعات الخارجة من العين وتتصل بالاشياء الغير المقابلة

للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابل لاتصال شعاعه به كما انه
لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المموج
لاجرم انه يضطرب عنده هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة مع ان
الانسان لا يرى الا ما يقابله وهو يستلزم عدم تشوشه
اى الشعاع بالرياح ففى هذا خلف والسمع انما يدرك بوصول هواء
منضغط بين قارع ومقروع او قالع ومقلوع الى الصماخ
لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مقعره التى فيها هواء
محتقن كالطبل والشم الذى هو قوة مستودعة في زائدتين
في مقدم الدماغ كحلمتي الثدى انما يدرك بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذى الرائحة اليه اى الشم لا يكون الادراك
بتحلل اجزاء من الجسم ذى الرائحة وتبخرها ومخالطتها للهواء المتو
سط بين القوة الشامة وذلك الجسم كما زعم بعضهم اذ لو كان
كذلك للزم ان ينقص وزن ذى الرائحة واللازم باطل
كفى اى كما في المسك اليسير فانه يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك
مدة بقائه ولا ينقص وزنه عما كان والذوق الذى هو قوة منبثة
في العصب المفروش على جرم اللسان انما يدركه بمخالطة رطوبة
عذبة اى خالية في نفسها عن الطعوم كلها للمذوق واذا تغير
اللعاب الذى هو تلك الرطوبة العذبة كان مخالطه طعم كذب ولم يرد
الطعوم الى الذائقة بصحة كالممرور الذى غلب عليه المرة الصفراء
فانه يجد الماء التفه والسكر الحلو امرا ومن ثمة اى ومن اجل
انه اذا خالطه طعم لم يرد الطعوم بصحته بل مخلوطة بما خالطه
ظن بعضهم ان لا وجود للطعم الا فيه اى في الذوق لا في ما اشتهر
انه ذو طعم كالعسل وكذا سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها

بالحس

بالحس والذى يشهد به الحس وجودها في العضو عند مماسة النار
واما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها لا توثر في غيرها
الا بالتشبيه اى احداث تشبيه لما هو موجود فيها ولو لم تكن
النار حارة في نفسها لما سخنت غيرها وهذا الوهم يضمحل بالتامل
في تسخين الحركة مع عدم حرارتها والجواب انا ننكر ان المحسو
سات التى علم وجودها في محالها بلا شبهة فلا يستحق الجواب
واللمس الذى هو قوة مثبوتة في العصب المخالط لاكثر البدن
لا سيما العصب الموجود في الجلد كله انما يدرك بالمماسة ثم
هذه الحواس الخمس مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وقوتها
في الادراك بحسب قوة الممانعة فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان
اقوى احساسا وقوة الممانعة تابعة لغلظ الالة اى الة الا
حساس فاضعف الحواس في الاحساس البصر ثم السمع ثم الشم ثم
الذوق ثم اللمس كان الة الاول النور والثانى الهواء والثالث
البخار والرابع الماء والخامس الاعضاء الصلبة الارضية ولا شك
ان المتقدم منها الطف من المتاخر فلذلك كانت مدركات
اللمس الذ ومنا فرته اشد ايلاما واما ان تكون تلك القوى
المدركة باطنة والمراد بكونها مدركة بكونها مدركة ان الادراك
الباطنى يكمل بها سواء كانت مدركة او معينة في الادراك
وهى ايضا خمس كالظاهرة فالحس المشترك يدرك صور الجز
ئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التى هى كالجواسيس
واستدل على وجوده بانا ندرك صور الجزئيات معا فنحكم
بها اى ببعضها على بعض ايجابا او سلبا كحكمنا بان هذا الملموس
هو هذا الملون او ليس ولولا وجوده ما امكن ذلك لان

الحاكم بالنسبة لابد ان يحضره الطرفان حتى يمكنه ملاحظة
النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شئ من القوى
الظاهرة كذلك والعقل لا تدرك الجزئيات فلا بد من
قوة جسمانية باطنة كما استدل على وجوده ايضا بانا نرى
من القطرة النازلة خطا مستقيما ونرى الشعلة المدارة
بسرعة شديدة كالدائرة وليس كونها خطا ودائرة في الخارج
عن القوى المدركة وهو ظاهر ولا في البصر لانه انما يدرك
الشئ حيث هو حتى اذا انتقل عن مكانه لم يدركه فيه بل في مكان
آخر ولا في النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار
فهو في قوة جسمانية باطنة وهو اي الحس المشترك في البطن الاول
من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول الذي [illegible] يلي
ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزيد على شكل
الدودة مقدمه بدل بعض من كل البطن الاول والخيال
يحفظها اي صور الجزئيات المحسوسة فهو كالخزانة للحس
المشترك وبه يعرف الغائب اي به يعرف من يرى في زمان ثم يغيب
ثم يحضر ولولاه لامتنع معرفته واختل النظام اذ يحتاج
الانسان حينئذ في كل ما يحس به ان يتعرف حاله في المرة الثانية
وما بعدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع
والصديق من العدو فيختل امر المعاش والمعاد وهو في
مؤخره اي مؤخر البطن الاول والقوة الوهمية تدرك المعاني
الجزئية المتعلقة بالصور المخصوصة كالشاة اي كادراك
الشاة لعداوة هذا الذئب وهي في البطن الاخير مقدمه بدل
من البطن الاخير والحافظة لهما اي للمعاني الجزئية في مؤخره

اي مؤخر

اي مؤخر البطن الاخير وهي كالخزانة لها والقوة المتخيلة تتصرف
فيهما اي في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها
بالتركيب تارة مثل انسان ذي رأسين والتحليل اخرى مثل
انسان بلا رأس وهي في الدودة واذا استعملها اي المتخيلة
العقل فمفكرة كما انها اذا استعملها الوهم في المحسوسات
مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور
المحسوسة مع انها ليست مدركة لها اجيب بان القوى
الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم
في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في
مدركاتها واستعمال لما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات
العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف
احكامها فمن سخرها للقوى العقلية بحيث صارت مطاوعة
لها فقد فاز فوزا عظيما عرفت اي عرف وجود هذه القوى
الخمس الباطنة بتعدد الفعل من ادراك المحسوسات وادراك
المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما وعرف
محالها المذكورة بالآفة فانه اذا تطرقت الى محل من هذه
المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون فعل غيرها من
القوى ولولا اختصاص كل منها بمحله لما كان الامر كذلك
والنفس الناطقة انما تدركها اي الجزئيات المحسوسة والمعنوية
بالواسطة اي بواسطة القوى الباطنة والا بان كان ادراكها
لها بارتسامها فيها انقسمت النفس بتصور مربع متشخص على
مقدار مخصوص محفوف بمربعين متشخصين على وضع معين
لان انقسام الحال يوجب انقسام المحل وانقسامها باطل

لانها مجردة فلا تقبل الانقسام ومنها اى من القوى النفسانية
قوى فاعلة اى محركة على معنى ان لها مدخلا اى من القوى
النفسانية قوى فاعلة اى محركة على معنى ان لها مدخلا
فى الحركة اما بالتحريك اوالاعانة على قياس ما مر فى المدركة من
الباطنة وهى اما باعثة على الحركة وتسمى شوقية ونزوعية
فلجلب النفع شهوية ولدفع الضر غضبية واما محركة بتمديد
الاعصاب بتشنج العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها
كما فى قبض اليد وارخائها اى وبارخاء الاعصاب
بارخاء العضلات فتبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط
اليد وهذه القوة المنبثة فى العضلات هى المبداء القريب
للحركة فالارادة مبداء لها بعيد فالشوق مبداء لها
البعيد من الارادة فالتصور مبداء لها البعيد من البعد
من الشوق فالنفس تتصور الحركة اولا فتشتاق
اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا ارادة
قصدا اليها وايجادا لها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب
وارخائها وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة
فيتردد ويشتاق واما الذى يثق بقدرته فلا شوق له
والثالثة النفس الانسانية وقواها تسمى القوى العقلية
فباعتبار اى فقوتها العقلية باعتبار ادراكها للكليات
والحكم بالنسبة الايجابية او السلبية بينها تسمى القوة
النظرية والعقل النظرى وباعتبار استنباطها الصنا
عات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة فى الامور الجزئية
مما ينبغى ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية ويحدث فيها اى فى

في النفس

مبحث القوة المحركة

مبحث النفس الانسانية

فى النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات انفعالية بتبعها
احوال بدنية كالضحك التابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك
الامور الغريبة الخفية الاسباب والبكاء والخجل والحياء
والخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان
فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انها تؤثر فيها ومنها اى ومن المر
كبات ما لا مزاج له وهو الاقل فان حر الشمس وغيرها يصعد الى
الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصعوده
ثقيل فان تحلل الاجزاء المائية منه وانقلب هواء قبل ان يصل
الى الطبقة الزمهرير بسبب قلته واشتداد الحرارة صار هواء صرفا
وان وصل الى الطبقة الزمهرير عقده ببرده وتكاثف وصار
سحابا فتقاطر فبلا جمود اى فالمتقاطر بلا جمود اذا لم يكن البرد
شديدا هو المطر والمتقاطر معه اى مع الجمود اذا كان البرد شديدا
قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا هو الثلج و
المتقاطر مع الجمود بعده اى بعد الاجتماع هو البرد وانما يستدير
ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمته
فتنمحى الزوايا عن جوانبها لقطع المنجمد والا اى وان لم يصل
الى طبقة الزمهرير فاما ان يكون كثيرا او قليلا فكثيره
قد ينعقد فهو السحاب الماطر وقد لا ينعقد فالضباب وقليله
يتكاثف ببرد الليل فنزل فهو لا يجمد بعد النزول وهو
الطل وقد يجمد معه وهو الصقيع واما ان يصعد حر الشمس
اجزاء نارية وارضية مختلطين وهو الدخان وصعوده خفيف
فيخالط السحاب بان ترتفع الاجزاء والادخنة كثيرة مختلطة الى
الطبقة الزمهرير فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فينحبس

مبحث كائنات الجو

ذلك الدخان فى جوف السحاب فيخرقه اما صاعدا لبقائه على حرارته
المقتضية لتصعيده او هابطا لتكاثفه بالبرد الشديد
فيحدث له من خرقه ومصاكته اياه صوت وهو الرعد وقد
يشتعل الدخان بقوة التسخن الحاصل من الحركة والمصاكة
فلطيفه ينطفى سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفى حتى يصل
الى الارض وهو الصاعقة وقد يصل الدخان الى كرة النار
فيحترق لطيفه مشتعلا بسرعة وهو الشهاب او لا يكون لطيفا
بل كان كثيفا الا فى الغاية تعلقت به النار تعلقا تاما من غير
اشتعال ودام متصلا ولا ينطفى اياما او شهورا ويكون على صورة
ذوابة او ذنب او حيوان له قرون وهو الزوايات وذوات
الاذناب والقرون والغليظ اى الكثيف من الدخان
فى الغاية لا تتعلق به النار تعلقا تاما فلذلك يحدث فى
الجو علامات حمرا وسودا وقد يقف ذو الذنب ونحوه
تحت كوكب فيديره الفلك معه وان اتصل الدخان الواصل
الى كرة النار بالارض فالحريق والدخان قد ينكسر حره عند الو
صول الى الطبقة الزمهريرية فيثقل ويرجع بطبعه الى الارض ولا
ينكسر حره ببرد الزمهرير وحينئذ يصعد ويصادم كرة
النار ويرجع لا الفلك لان نفوذه فى النار البسيطة الغالبة
على الاحالة الى طبيعتها غير معقول وعلى التقديرين فيتموج الهوا
وهو الريح ولذلك كانت مبادئها اى الريح فى الاكثر فوقانية
كما تشهد به التجربة وقد تحدث اى الريح بالتخلخل اى تخلخل الهوا
والاندفاع عن مكانه بواسطة عظم مقداره ثم مدافعته ما
يجاوره والزوابع وهى الرياح المستديرة على نفسها تحدث

من تدافع

ط قيرى بكل ح والتخلط بيان

من تدافع ريحين مختلفى الجهة وقد يحدث فى الجو اجزاء رطبة
رشية صقيلة كدائرة تحيط نغيم رقيق لطيف لا يحجبها وراءه
عن الابصار فينعكس منها اى من تلك الاجزاء الواقعة على
ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى فى تلك الاجزاء
ضوؤه دون شكله فان الصقيل اذا صغر جدا ادى الضوء
واللون دون الشكل والتخطيط كما فى المرآة الصغيرة وهى
الهالة واذا حدث مثل ذلك فى خلاف جهة الشمس فهو قوس قزح
ويتلون قوس قزح بحسب اختلاف الوان اجزاء السحاب والبخار
المحتقن فى الارض ينقلب لكثرته بواسطة برد الارض ماء
فينشقها ويخرج منها ومنه العيون الينابيع لا انا امد الماء
فان البخار الذى انقلب ماء وقد خرج الى وجه الارض وجبان
ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه من الهواء لئلا يكون خلاء
فينقلب هوا ايضا ماء ويفيض وهكذا يتتبع كل جزء منه جزءا
اخر وهواء البخار والدخان اللذان تحت الارض قد يكثران
ويريدان الخروج منها بقوة وحينئذ يزلزلانها بحركتهما عند
تكاثفهما مسامها وقد يخرجان اى البخار والدخان
الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صارا نارا لشدة
الحركة المقتضية للاشتعال ولانقلابه الى النارية وحيث
فى الارض كبريتية وفى الهواء رطوبة تصير بخاره اى
بخار الكبريت بامتزاجه مع الهواء الرطب دهنا وتشتعل بانوار
الكواكب وغيرها ويرى بالليل فى ذلك الموضع ضوء
شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به للطفها قال المتكلمون
الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة الحقيقة لانها مركبة من

مبحث الاجسام متجانسة

من الجواهر الافراد وهي متماثلة لا اختلاف فيها والاختلاف
العارض للاجسام انما هو في اعراضها المختلفة تعالى ومنعه
اي تماثل الاجسام النظام لانها اي الاجسام عنده نفس
الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض مختلفة بالحقيقة
قطعا فتكون الاجسام كذلك ثم الاجسام وصفاتها
محدثة عند المليين من المسلمين واليهود والنصارى
والمجوس وقال ارسطو او من تبعه من متاخري الفلاسفة
كالفارابي وابن سينا الافلاك قديمة بذواتها اي بموادها
وصورها الجسمية والنوعية وصفاتها المعينة من المقادير
والاشكال وغيرها ما عدا الاوضاع والحركات المشخصة فانها
حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى
نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة
والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة
بحركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما
العناصر فانها قديمة بموادها بصورها الجسمية بنوعها لان
المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية
لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها
مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا دون صورها
النوعية المشخصة فانها حادثة بتشخصها ونوعها لكنها
قديمة بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية
باسرها بل لابد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور
متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها
مستمرا بتعاقب انواعه وقال من قبله اي قبل ارسطو من الحكماء

مبحث الاجسام
محدثة

انها محدثة بصفاتها والذوات قديمة مع الخلاف في انها اي تلك
الذوات القديمة جسم فمنهم من قال به واختلفوا اي جسم هو
فقيل الماء ومن زبده الارض ومن بخاره السماء وقيل الارض
وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصل البواقي با
التكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بالتلطيف و
التكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع
من جنسها جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم
يحدث انما حدثت الصورة التي اوجبها الاجتماع او لا وليست
بجسم وعلى هذا اختلف في انها ما هي فقالت الثنوية من
المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما
وقال الحرنانيون النفس والهيولى وقد عشقت النفس الهيولى
ولتوقفهما لانها عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات
وقيل الواحد فانها تحركت وصارت الواحدات نقطا واجتمعت
النقط خطا والخطوط سطحا والسطوح جسما وقد يقال
ان اكثر هذه الكلمات اشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم
وتوقف جالينوس فلم يجزم بقدم العالم ولا حدوثه لنا في
اثبات حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها انها لا تخلو عن
زمانين الحوادث لتجدد الاعراض القائمة بها وعدم بقائها من زمانين
واذا لا يخلوا عن الحركة والسكون وهما حادثان فالاجسام
لا يخلوا عن الحوادث اما حدوث الحركة فلانها مسبوقة
بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال
من حال الى حال اخرى وحينئذ تنافي الازل لانه يقتضي عدم
المسبوقية بالغير واذ لا توجد جزئياتها اي الحركة فيه اي

في الازل والماهية اي ماهية الحركة في ضمنها اي في ضمن الجزئيات
فالماهية ايضا حادثة وان كل جزئي من جزئيات الحركة
مسبوق بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات
الجزئية في الازل فلا توجد حركة في الازل اصلا والاجامعت
تلك الحركة عدمها هذا خلف وللتطبيق وتقريره ان نقول
لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من
حركة ما الى لا بداية له جملة ومن حركة قبلها بمقدار متناه
جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الاجزاء الاول بالاول والثاني بالثاني
وهكذا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء
من اجزاء الجملة الناقصة كان الناقص كالزائد هذا خلف والا
وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء
فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما
تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه
فتكون الزائدة ايضا متناهية وهو خلاف المفروض ولتفا
وت المتضايفين الحقيقيين تا عنيا السابق والمسبوق لان
الجزء الاخير من السلسلة مسبوق وليس بسابق وكل جزء من
اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق
ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق مسبوق من غير
عكس كالاخير فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد
السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب
تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد واما حدوث
السكون فلانه لو قدم امتنع زواله لاستناده الى الواجب
كما سيأتي في اثبات الواجب تعالى موجبا لان القديم لا يستند

الى المختار

الى المختار كما مر وانه اي قدم السكون باطل بالاتفاق لان الاجسام
عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم
وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام تمتنع عليه
الحركة وانه لا يجب الوضع للبسائط لان اجزاءها متحدة
في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها فالمركبات
كذلك لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل
تبدل اوضاع وتبدل الاوضاع لا يكون الا بالحركة فثبت
ان الجسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث والا خلا عنها هذا خلف وايضا فيلزم على تقدير كون
جسم قديما اما كون واحد قديم او قبل كل كون كون اخر الى نهاية
وقد بطلا اما الاول فبمثل ما بين به حدوث السكون واما
الثاني فبالتطبيق وايضا لو قدم جسم ففي الازل اما متحرك
او ساكن وهذا حاصل ما قبله فالجواب عنه يغني وايضا
الجسم مركب وكل مركب ممكن فالجسم ممكن واذا كان ممكنا فوجد فكل
موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد الا عن عدم لان القديم لا يستند
الى المختار عند الحكماء ولا الى الموجب عند الرازي وايضا الاجسام
حاصلة بفعل الفاعل المختار لما سيأتي في صفاته تعالى فتكون
حادثة لان القديم لا يستند الى المختار وايضا فلا يقوم الحادث
بالقديم لما سيأتي في الالهيات والجسم يقوم به الحادث لما نشاهده
من تجددات الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال
والحركات وغيرها فليس الجسم قديما ولهم في اثبات قدم الاجسام
شبه ثلث الاولى قدم المدة اي الزمان لما مر في العرض من انه
لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق

المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما
فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة
التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محلها والجواب
ان التقدم ههنا بالذات لا بالزمان كتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض والثانية قدم المادة والا احتاجت الى مادة اخرى لان
كل حادث مسبوق بالمادة ويتسلسل والمادة لا تخلو
عن الصورة الجسمية والنوعية فيلزم قدم الجسم المركب منها والجواب
منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لانم كون
المادة قديمة فانه ثبت لوجوب اختلاف الاستعداد المقرب
الى الوجود كما سلف فانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله
والثالثة قدم الفاعلية اي فاعلية الفاعل لئلا يتسلسل
بيانه انها لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث والا لزم
الترجيح بلا مرجح والكلام في ذلك الشرط كما في الحادث الاول
~~الترجيح~~ فلا بد له ايضا من شرط اخر حادث ويلزم التسلسل
في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما
ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم
حصول الاثر فيه والجواب ان ترجيح الفاعل المختار عند الاحد مقدو
ريه انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه الى مرجح ينضم اليه كما
تقدم تحقيقه في قدحي العطشان وصحة الفناء على العالم فرعته
اي الحدوث فمن قال انه قديم لم يجوز عدمه لامتناع عدم القديم
ومن قال انه حادث جوز عدمه لكون ماهيته من حيث هي قابلة
للعدم حيث انه اتصفت به قبل الوجود والعدم قبل الوجود كالعدم
بعده ولم يخالف في ذلك الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بان الاجسام

حادثة

حادثة قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها لما تقدم في امتناع بقاء العرض
زمانين وهي اي الاجسام باقية آنين فاكثر ضرورة واذ لو
لاه فلا موت ولا حيوة اي لم يكن ان يقال بموت حي او حيوة (بيان)
ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فا
لجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضع
واحد ويمتنع عليها اي على الاجسام التداخل اي دخول بعضها
في حيز بعد اخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار
الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة
من ان التحيز له باعتبار وجود الجوهرين فيه كون مضاد
لكونه باعتبار وجود الاخر فيه بل هو لذاتها بالبداهة ولو لم
يمتنع التداخل فليجز التداخل للعالم في حيز خردلة وصريح العقل
يأباه وتلازم وحدته اي الجوهر ووحدة مكانه ضروري
فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد
كما مر انفا لا يجوز كون الجوهر الواحد في ان واحد في حيزين
واما الاستدلال عليه بانه لو جاز ذلك لم يكن لنا الجزم بان
الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الاخر وبانه
لا يبقى حينئذ فرق بين الجسم الواحد والجسمين فانه تنبيه على
الضرورة بعبارات مختلفة والخلاف في تسميتهما اي الجسمين
باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد بالضدين حيث
منع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجوهر مراعيا في
التضاد تعاقب الضدين على موضع وذلك غير متصور في
الجواهر وجوزه الاستاذ ابو اسحق كما يسمى العرضان باعتبار
امتناع اجتماعهما في محل بذلك لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح

كالصور النوعية كالنارية والمائية عند الحكماء فان
بعضهم سماهما ضدين دون البعض وهو ايضا لفظي مرجعه
الى اشتراط توارد الضدين على محل فيسميان ضدين او مو
ضوع قالوا الجسم لا يخلو عن العرض وضده عند الاشاعرة
فانهم قالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في
الجسم واحتجوا على ذلك بامتناع خلوه عن عرض مخصوص
وضده كالحركة والسكون فان الجسم لا يخلو عنهما كما نقله
وهو الضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده والا
حتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون
يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء لا خال عن الاكوان و
الطعوم واضدادها وجوزه اى خلو الجسم عن جميع الاعراض
بعض الدهرية وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذوا
تها محدثة بصفاتها في الازل ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال
وجوز الصالحية من المعتزلة خلوه عن جميع الاعراض فيما لا يزال
وجوز البصرية منهم خلوه عن العرض وضده في غير الاكوان وجوزه
البغدادية منهم في غير الالوان واحتج المجوز للخلو بوجهين الاول
لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى
تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي
الاختيار والجواب ان نفي الاختيار مشترك بين ما قلتم وبين
امتناع وجود العرض دون الجوهر فما هو جوابكم في هذا
فهو جوابنا في ذاك الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله
تعالى في العبد علما به والمعلومات في نفسها غير متناهية لشمولها
الواجبات والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها والحاصل

من تلك

من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فقد
انتفى عنه علوم غير متناهية فكان بورده يجب على تقدير امتنا
ع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف
عنه ضد له فيلزم قيام صفات غير متناهية بالعبد والجواب
انه لا يلزم ان يقوم بالعبد اضداد غير متناهية لان المنتفي عن
العبد هو تعلق العلم بما لا تناهى والتعلق ليس بعرض بل هو امر
اعتباري فلا ضد له والابعاد الموجودة متناهية من جميع
الجهات سواء كانت في مادة كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء
كالابعاد المجردة عنها خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متنا
هية والا بان كانت غير متناهية فرضنا خطا غير متناه
وخطا متناهيا يوازيه بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى
غير النهاية ثم يميل بحركته مع اثبات احد طرفيه في جانب
المبدا من الموازاة الى جهة الغير المتناهي فانه ليسامته ضرورة
اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وهذه المسامتة حادثة لكونها
معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها واذا كانت حادثة فلها
اول فاولها اى مسامتة يكون بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور
الا عليها وحينئذ اما ان ينقطع الخط الغير المتناهي عندها اى عند
تلك النقطة التي هي اول المسامتة فيلزم تناهي ما لا يتناهى هذا
خلف واما ان لا ينقطع فلا تكون تلك النقطة التي هي اول المسامتة
اول المسامتة وهو ايضا خلف وهذا البرهان يسمى برهان
المسامتة وقد يفرض ان اى الخطان غير متناهيين متقاطعين
ثم ينفرجان كانهما يأولان الى الموازاة ولا بد في الموازاة من ان
يتخلص احدهما عن الاخر فالتخلص انما يكون بنقطة هي نهاية

الخطين فيلزم تناهي ما لا يتناهى وهو البرهان يسمى برهان
التخلص او يفرضان كساقي مثلث فالانفراج بينهما يلزم
ان يكون غير متناه سواء كان الانفراج بينهما يلزم ان يكون غير
متناه سواء كان الانفراج متساويا لهما اي لبعدهما عن المبداء
او متناسبا واللازم باطل لانه محصور بين حاصرين وغير المتنا
هي لا ينحصر بين حاصرين بيان الاول ان نفرض من نقطة ما خطين
ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر امتدا
دهما وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية ثلثي قائمة فاذا ذهب
الخطان الى غير النهاية كان بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و
اللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين
يمتنع ان لا تكون له نهاية ضرورة وبيان الثاني ان نفرض
من نقطة خطين ينفرجان كساقي مثلث كيف اتفق سواء كان
الانفراج بقدر الامتداد كما مر او ازيد وذلك فيما اذا فرضنا الزاوية
اكثر من الثلثين او انقص وذلك فيما اذا كانت اقل منهما اذا
عرفت هذا فالانفراج له الى السابق نسبة محفوظة بالغا ما بلغ و
ذلك لان الخطين مستقيمان فلو تباعدا ان الاعلى بنسق واحد فاذا
امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا
امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا
ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا مع حفظ نسبة الانفراج
اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعني الذراع العشرة
الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع
الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثاني الى الثالث والرابع
وما بعدهما فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه

وهو الامتداد الاول نسبته الى غير المتنا وهو الامتداد الذاهب الى
غير النهاية كنسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى الانفراج
بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية فيكون غير متناه لما علمت من ان
نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج مع انه
محصور بين حاصرين هذا خلف وهذا البرهان بقسميه يسمى بالسلمي
وقد يقسم ترس [illegible] اقساما متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته
الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط
متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية
يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم تخرج الاضلاع باسرها الى غير
النهاية حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم
بهذه الاقسام ثم يورد في كل قسم فيقال هو في عرضه اما غير متناه
فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين وهما الضلعان المحيطان به واما متناه
فالكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي بمرات متناهية وهي
الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للقسم الاول
من السلمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع
وللتطبيق وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خط
ومن نقطة قبلها خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين
فان الناقص كالزائد وينقطعان كما مر مرارا وتعيين نقطتين
وبيانه ان نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم تعيين عليه نقطتين
بينهما بعد متناه فليستا اي ليس كل واحد من النقطتين منتصفا
للخط لاستحالة بل المنتصف اما احديهما او نقطة بينهما او نقطة
وراء احديهما فالاحتمالات الممكنة ثلث وعلى كل فالخط المبتدى
من احديهما الى غير النهاية في جهة احديهما زائد على الخط المبتدى

من الاخرى الى غير النهاية في جهة الاخرى فتطبق احدى النقطتين بالاخرى
ويتم الدليل ولا يخفى عليك ان هذا تقرير لغو للتطبيق ويرد عليه
احتمال ان يكون المتصف بين النقطتين بحيث يكون البعد بينه
وبين كل منهما واحدا وحينئذ لا يكون احد الخطين زائدا على
الاخر واحتج الخصم على عدم التناهي بثلثة اوجه الاول ان ما وراء
العالم متميز فان ما يلي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة
والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن بعد موجود لقبوله
التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب انه لا امتياز فيما وراءه
اي العالم في نفس الامر والتميز الذي ذكرتموه وهم محض لا عبرة
به اصلا والثاني ان ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم
منه اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب
ان التقدير الذي صورتموه وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث
انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه
فثم فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف ومتقدر
اذ ما يسع اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فثم
جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثم بعد اما مجردا
او مادي والجواب انا لا نم انه لو لم يمكنه مد يده فثم مانع لجواز
ان يكون امتناع اليد من النفوذ لعدم الفضاء الذي هو شرط
قال الحكماء لا عالم غيره اي غير هذا العالم الذي يحيط به سطح
محدد الجهات والا بان كان هناك عالم غيره خارج عنه كان في
جانب من المحدد وكان المحدد في جهة منه فتكون الجهة قد تحددت
قبل المحدد فالتحدد بغير المحدد وايضا يلزم من وجود عالم خارج
هذا العالم ان يخلو الوسط اي ما بين العالمين سواء كانا كريين او كرة

وذلك لان هذا العالم كري فان كان الاخر كريا ايضا لم تتصور الملاقات
بينهما الا بنقطة فلا بد ان تقع بينهما خلاء سواء كان كريا او لا وان لم يكن
كريا وقع الخلاء ايضا لان ما لاقاه الكري مما ليس بكرة
لا يكون الا في نقطة وايضا لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه
احياز طبيعية فيلزم ان يكون لعنصر واحد كالماء حيزان طبيعيان
وقد عرفت بطلانه وقيل في الجواب عن الاول ان الذي ثبت
بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات
به فلا وحينئذ قد يوجد بعضها اي الجهتين محدد آخر فيجوز وقوع
هذا العالم في جهة منها وعن الثاني بان العالمين قد يكونان في
كرة عظيمة يساوي ثخنها قطريهما او تزيد عليهما فلا يلزم
الخلاء وعن الثالث بانه قد يختلف عناصرهما في الصورة
النوعية وان كانت متشاركة في الاثار والصفات كاشتراك
ناريهما في الاحراق والاشراق والنفس مجردة عن المادة وتوا
بعها سواء كانت فلكية او ناطقة عند الفلاسفة اما تجرد
النفس الفلكية فلان حركاتها اي حركات الافلاك واضافتها
الى النفس لتعلقها بالفلك والا فهي غير متحركة ليست طبيعية
والا فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع بيانه ان كل وضع
يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركه ذلك الوضع هو
عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا
بالطبع في حالة واحدة وانه محال ولا قسرية لانها اي القسرية
ما يكون بخلافها اي الطبيعة وههنا لا طبع فلا قسر واذا
لم تكن طبيعية ولا قسرية فارادية لما مر من انقسام الحركة الذاتية
منحصرة في الثلثة ولا يجوز ان تكون ارادتها المتعلقة

بحركاتها تخيلية اى ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك
امورا جزئية اذ التخيلية لا تدوم منتظمة لما تقدم من ان القوة
الجسمانية متناهية فى العدة والشدة والمدة مع انها ازلية
ابدية واذا لم تكن تخيلية فعقلية اى ناشئة عن تعقل كلى
ومحل التعقل الكلى لا يصلح لذلك فان نسبته الى جميع الجزئيات
سواء فلا يصلح مبدا التخصيص للبعض بالوقوع دون البعض
وليس لها اى للافلاك حس ظاهر ولا شهوة ولا غضب لان
لان الاحتياج الى الجلب اليهما لجلب النفع ودفع الضر المقصودين بهما
حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل
ذلك لامتناع الخرق والكون والفساد عليها واما تجرد
النفس الناطقة ووافقهم اى الفلاسفة الغزالى والراغب فيه
فالتعقل النفس البسيط والوجود وهو ايضا بسيط وهو
عطف خاص على عام ولو كانت ذات وضع انقسمت فانقسم
الحال فيها ولا انقسام ينافى البساطة ولتعلقها الكلى ولو كانت
ذات وضع لكان الكلى الحال فيها ذا مقدار مخصوص فلا يكون
مطابقا للكثير من مختلفين بالمقدار ولتعلقها الضدين
ولو كانت ذات وضع لزم اجتماع الضدين فى محل واحد واذ لو
كان العاقل منا جسما او حالا فى جميع البدن او فى بعضه لعقله
اى لعقل الجسم الذى هو محله وانما فالضمير لمتقدم معنى ولم
يعقل دائما والتالى باطل اما الملازمة فلان تعلقه لمحله اى
كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما ولا احتاج الى
حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه محال لانه
يقتضى اجتماع المثلين فلا يحصل التعقل دائما واما بطلان التالى

صح مجردة كما سيأتى واذا كان للافلاك
قوى عقلية فلها ايضا قوى جسمانية
هى تخيلاتها مبادى الحركات الجزئية
فان التعقل الكلى صح

الضر صح

فبالوجدان

126

فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم كالقلب والدما
غ وغيرهما الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى وقال ابن الراوندى
النفس الناطقة جزء لا يتجزى فى القلب لدليل عدم الانقسام مع
نفى المجردات وقال النظام هى اجزاء اى اجسام لطيفة سارية
فى البدن سريان ماء الورد فى الورد باقية من اول العمر
الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن
نقيض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء وانما المتحلل
والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد
يعلم انه باق من اول عمره الى آخره وقيل قوة فى الدماغ وقيل قوة
فى القلب وقيل النفوس الثلث ففى القلب حيوانية وفى الكبد نباتية
وفى الدماغ نفسانية وقيل هى الهيكل المخصوص وهو المختار
عند جمهور المتكلمين وقيل هى الاخلاط الاربعة المعتدلة
كيفا وكما وقيل هى اعتدال المزاج النوعى وقيل هى الدم المعتدل
او بكثرته واعتداله تقوى الحيوة وبالعكس وقيل هى الهواء
اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفو
خ فيه واعلم ان شيئا من ذلك لم يقم عليه ما يصح للتعويل وهى
النفس الناطقة حادثة عند المليين اذ لا قديم عندهم الا الله
وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته ثم اختلفوا فقيل حدوثها
مع البدن لقوله تعالى بعد تعداد اطواره اى البدن ثم انشأناه خلقا
آخر والمراد بالانشاء افاضة النفس على البدن وقيل حدوثها
قبله لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجسا
بالفى عام وحادثة ايضا عند ارسطو ومن تبعه دون من قبله من
الحكام ولا بان كانت قديمة فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن

متمايزة اولا وعلى الاول فتمايزها اما بذواتها او لا فان كان بذواتها
او بلوازمها اختلفت بالنوع وكان كل نفس نوعا منحصرا في
شخص وهو باطل اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل
من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلتان وان لم تكن
متمايزة بل واحدة فاما ان تتعدد عند التعلق بالابدان
وحينئذ يلزم التجزي والتجزي لا يتصور الا فيما له مقدار والنفس
مجردة فلا مقدار لها او لم تتعدد ويلزم عليه ان تكون
نفس زيد بعينها نفس بكر فيلزم ان يشتركا في صفات وانه باطل
بالضرورة او كانت متمايزة لا بذواتها ولا للوازمها كان
تمايزها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض ومادتها البدن فكانت
متعلقة قبل هذا البدن ببدن اخر وحينئذ لزم التناسخ وشرطه
اي حدوث النفس حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها
وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبداء الفياض
ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد فلا تناسخ
والا بان صح التناسخ تعلق ببدن واحد نفسان نفس بالتناسخ
ونفس بالفيض المتقدم وهو باطل بالضرورة فان كل احد
يجد ان نفسه واحدة وفيه اي فيما ذكره ارسطو من حدوث
النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه بين حدوث النفس
بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم بين بطلان التناسخ
بحدوث النفس وانما يصح ذلك لو بين احدهما بطريق اخر
مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها
في البدن الاخر وان استعداد الابدان للنفوس وحدوث
النفوس لها على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث [illegible] نفس

بخلاف

سی تعلق النفس بالبدن

بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء او حادثة
كالطوفان او قتل يهلك فيها من النفوس دفعة ما يعلم
بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ
من الابدان وتتعلق النفس به اي بالبدن كالعاشق بالمعشوق
لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه وانما تتعلق
من البدن اولا بالروح القلبي الكائن في التجويف الايسر من
القلب من لطيف الغذاء وبخاره وتفيده اي تفيد النفس
الروح بواسطة التعلق قوة بها يسري الروح الى جميع الاعضاء

سی العقل

فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كلا من الاعضاء قوة بها
يتم نفعه اي نفع ذلك العضو والعقل الذي هو واحد مستقل
بالوجود والتاثير فيما بعده قال الحكماء وهو اول ما خلق
لامتناع صدور الاثنين ابتداء عن الواحد الحقيقي الذي لا تكثر
فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يكون الجسم ولا مادته لتركبه
فلو صدر او لا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى والامتناع
عليه فما لا يستقل بالوجود لما بعده كاحد جزئي الجسم اذ لا يستقل
بالوجود دون الاخر وكالعرض اذ لا يستقل بالوجود دون
الجوهر او يستقل بالوجود لا التاثير [illegible] كالنفس اذ لا تستقل
بالتاثير دون الجسم الذي هو التها واذ فاعل الجسم كالفلك ليس
اياه ليس جسما اذ شرط تاثيره الوضع يعني ان الجسم انما يؤثر فيما له
وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة
والمقابلة على ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل
يقارنها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها وحينئذ فلو اوجد جسم
جسما اخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو افاض الصورة

على الهيولى لكان للهيولى البتة وضع قبل الصورة وانه محال لان
وضع الهيولى مستفاد من الصورة التي هي ذات وضع بالذات
لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا احد جزئيه اي الجسم والا كان
ذلك الجزء الموجد للجسم علة للجزء الاخر وهو باطل لعدم استقلاله
بالوجود دون الاخر فلا يتصور كونه علة موجبة للاخر
ولا ما يتوقف وجوده على الجسم وهو العرض لتأخره عنه في
الوجود او يتوقف تأثيره عليه اي على الجسم وهو النفس فانها لا تؤثر
الا بالالات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف
يتصور ايجادها اياه واذا انتفت الاقسام فالموجد للجسم
هو العقل ثم يصدر عنه اي عن العقل الاول باعتبار وجوده
في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته عقل ونفس وفلك
على النشر المرتب اسنادا الاشرف الى الاشرف والاخس الى
الاخس فانه احرى وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث
ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي
هو مرتبته التاسع من الافلاك اعني فلك القمر وهو العقل الفعال
المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والا
عراض عن العناصر والمركبات بسبب ما يحصل لها من الاستعدا
دات المستندة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واو
واوضاعها عنها قيل في الاعتراض عليهم هذه الاعتبارات
الثلثة التي في العقل اما وجودية فلها مصدر متعددة
والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا تكون
وجودية بل اعتبارية فلا تصلح جزء للمصدر اي للعقل الذي هو
مصدر للامور الوجودية ومن احكام العقول انها ليست بحادثة

لما تقدم

لما تقدم ان الحدوث يستدعي على مادة والعقول ليست مادية ولا
فاسدة اذ الفساد ترك المادة صورة ولبسها اخرى فلا يتصور
الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون
فيه جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل
ابدية وانواعها منحصرة في اشخاصها اذ لتشخص كل عقل بماهية
والا كان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم وهي جامعة كمالاتها
الكمالات اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس
حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة
يتجدد استعدادها بحركة دورية فلا يتصور الا في مادي
هو محل للزمان والعقول مجردة غير زمانية عاقلة لذواتها
ان التعقل حصول الماهية المجردة عن الفضال الغواشي الغريبة
عند المجرد ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور
الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وعن المغايرة والتغاير
الاعتباري كاف في تحقق الحضور وعاقلة للكليات وكذا كل مجرد
من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات اذ يمكن
ان يعقل المجرد ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل
ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره اي مع كل واحد مما
يغايره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره فيقارنه
اي امكن ان تقارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن
حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لما
هيته معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصول
فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء
متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان

المقارنة على وجود المجرد في العقل امكنت المقارنة حال كون
المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول العقل في
المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه و التعقل الممكن له واجب
الحصول بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة لا عاقلة
للجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى الات جسمانية لتدركها
بها ولان الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما
يجوز عليه التغير واما الجن والشياطين فاجسام تتشكل باي شكل مبحث الجن والشياطين
شاءت ومنع وجودها الفلاسفة لانها لو كانت موجودة فاما
ان تكون اجساما لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم
ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى وتنقسم بادنى قوة وسبب
من خارج يصل اليها وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني فلانه
يوجب ان ترى اذ لو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو
سفسطة محضة والجواب ان ~~لطفها~~ لطفها بمعنى الشفافية اي عدم
الكون لا بمعنى رقة القوام فلا يجب الرؤية او سهولة الانقسام لجواز
ان يقوى الشفاف بهذا المعنى على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة
ومع ذلك لا نراه وقيل الجن ان يقوى الشفاف بهذا المعنى على الافعال
الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك لا نراه وقيل الجن والشياطين
هي النفوس الارضية فاذا النفوس منها فلكية ومنها سفلية والسفلية
منها الملائكة الارضية واليها ارشاد عليه السلام بقوله
اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار ومنها الجن ومنها الشيا
طين وغير ذلك فهو جنود ربك لا يعلمها الا هو وقيل هي النفوس
الناطقة المفارقة عن الابدان فالخيرة منها تتعلق بالخيرة من المقارنة

لها

لها نوعا من التعلق ونوعها على ~~الشرور والفساد~~ على الخير والسداد وهي
الجن والشريرة تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي
الشياطين ولما انقضى الكلام على الجوهر شرع في الالهيات
مبحث الالهيات فقال هذا مبحث الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم ان
في الواقع موجودا واجبا لذاته لو وجد ممكن هذا اشارة الى علة
الحاجة الى المؤثر هي الامكان كما هو مذهب الحكيم او حادث هذا
اشارة الى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وحده او الامكان مع
الحدوث شرطا او شطرا مذاهب للمتكلمين من ذات او صفة فله
علة ~~كالاول~~ فان كانت واجبة الوجود لذاتها فهو المطلوب وان لم تكن
واجبة الوجود لذاتها فهي ممكنة وحينئذ لا بد ان تنتهي اليه
اي الى الواجب لذاته او يدور او يتسلسل والاخيران باطلان لما
تقدم في الامور العامة فتعين الاول وهو المطلوب ولان في الوقوع مو
جودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذا
مقدمة تشهد بها كل فطنة فان وجب ذلك الموجود فهو المطلوب
والا احتاج الى علة وتحمل الدليل المتقدم الى اخره بان نقول وتنتهي تلك
العلة اليه او يدور او يتسلسل وهذا المسلك للحكماء وهو ما بعده
من الادلة مبني على ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده
ولان في الواقع ممكنا كالمركبات لاحتياجها الى اجزائها فان استند
الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذلك وان تسلسلت الممكنات
الى غير النهاية فكلها من حيث هو كل ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي
هي غيره فللكل علة موجودة ترجح وجوده على عدمه واذا كان كذلك
فنقول علة الكل يجب ان تكون خارجة عنه والخارج عن كل الممكنات
واجب لذاته وهو المطلوب فلا بد ان يستند اليه شيء من تلك

الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة والا اي وان لم تكن علة
الكل خارجة عنه فاما ان تكون نفسه او جزؤه فان كانت
نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول
وان كانت جزؤه او جب نفسها وعللها وهذا المسلك لصاحب
التلويحات واذ لولاه اي لولا الواجب لذاته فالوواجب بالغير اي ممكنا
ثابت وحينئذ فالو موجود ثابتا اصلا وضرورة انحصار الموجودات
في الواجب والممكن اما الاول فالو ان ارتفاع جميع الممكنات بالكلية
لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا بالذات للامكان ولا بالغير لان
الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالكلية لابد ان يكون موجودا خا
رجا عنه واجبا لذاته كما سيأتي والمفروض عدمه واما الثاني
فالو انما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد واذ لو لم يوجد
الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن وحينئذ لابد من موجد مستقل
في ايجادها جميعا بان لا يستند وجود شيء من اجزائه الا اليه او الى
ما هو صادر عنه يمتنع ارتفاع الكل مرة اي بالكلية بالنظر
الى وجوده اي وجود ذلك المستقل لان الممكن ما لم يجب وجوده من
علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها وما يمتنع
ارتفاع الكل بالنظر الى وجوده يكون خارجا عن الكل لا نفسه ولا
داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان
واجبا لذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهذه
المسلك للقصد وبينا في كل مذهبين متقابلين بالترديد بينهما
على سبيل منع الخلو وابطال كل واحد منهما بدليل الآخر فيلزم
نفي القدر المشترك شبهة نحو لو كان الواجب موجودا لكان وجوده
اما نفس ماهيته او زائدا اذ لا مجال لكونه جزءا منها والا لا باطل

لان

لان الوجود مشترك والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان
وجوده معلولا للماهية لامتناع كونه معلولا لغيرها فيتقدم ماهيته
على وجوده وهو محال وهذه الشبهة ونحوها تنحل بالقدح في دليل
المذهب الضعيف منهما اي المذهبين او بالقدح في دليل كليهما ان
امكن ولا استبعاد في ذلك اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم
من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين لان الدليل
ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ثم لا مثل وهو
المشارك في تمام الماهية فان كان زمنا زعما سمي ندا ايضا له اي
للواجب والا بان شاركه غيره في تمام الماهية لزم ان يخالفه بالتعين
ضرورة الاثنينية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فقد تركب
الواجب والتركيب ينافي الوجوب الذاتي وقال قدماء المتكلمون
الذات مشتركة بين الواجب وغيره لما مر في اشتراك الوجود وتقريره
ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك
بين اقسام ويمتاز الواجب عن سائر الذوات باحوال اربعة بالوجوب
الذاتي والحيوة الازلية الابدية والعلم والقدرة التامين الواجبة
والحسية والعالمية والقادرية التامتين لانها الاحوال والاربعة
الاولى عللها فهو مجاز درسل هذا عند الجبائي واما عند ابي هاشم
فانه يمتاز عما عداه من الذوات بالالهية وهي حالة خامسة توجبها اي
توجب هذه الاربعة فقيل في الجواب عن الاشتراك المشترك بين
الواجب وغيره انما هو مفهوم الذات اي ما يقوم بنفسه وانه امر
عارض للذوات المخصوصة المخالفة الحقائق واما ما صدق عليه
الذات فليس مشتركا فهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين ذات
الموضوع وعنوانه وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون

من حقيقة الذات وقد يكون جزؤها وقد يكون عارضا لها فمن اين
يثبت والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان وبالفرق بين ذات
الموضوع وبين عنوانه اي الموضوع تنحل شبه كثيرة عن هذه الشبهة
منها قولهم الوجود المشترك اذ نجزم به مع التردد في الخصوصيات
وحلها ان المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود فيجوز
ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا
يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا كالجزء ونحوه والنزاع انما وقع
فيه لا في مفهومه عارض لحقيقة ومنها قولهم الوجود زائد على الماهية
اذ تعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وتعقل الماهية
دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا وحلها
كما تقدم ومنها قولهم الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من
العلم ومن القدرة ومن الصفات الأخر شيئا واحدا هو عين الذات
ولا شبهة في استحالته قلنا يكون ما صدق عليه العلم والقدرة ونحوهما
واحدا واما المفهوم فلا بد لكل منها مفهوم على حدة وقس عليها
قال الحكماء ذاته تعالى هو الوجود المشترك بين جميع الموجودات
ولكنها ممتاز عنه بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل عينه
بخلاف سائر الموجودات فان وجوداتها زائدة على ماهياتها وهذا
بطلانه ظاهر لانه يلزم ان تكون حقيقة الواجب مخالطا
بجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته ولا جهة له تعالى
ولا مكان خلافا للمشبهة حيث اثبتوا هما له وخصصوه بجهة
الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد ابن كرام
الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه
انه هنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه

الحركة

الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من
تحته اطيط الرحل الحديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على
العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس
واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم
من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة والمنا
زعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي
متوقف على ورود الشرع به والا بان كان في جهة او مكان قدم المكان
او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من
المتخاصمين وكان الواجب تعالى هو المحتاج اليه اي الى المكان لا
ستحالة وجود المتمكن بدونه والمكان مستغن عن المتمكن
لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل
واختصه اي بمكانه الذي هو فيه دون غيره من الامكنة لمرجح اذ
الترجيح بلا مرجح محال ويلزم من وجود المرجح احتياج الواجب في
الحيز الذي لا ينفك عنه الى الغير او خالط القاذورات ان لم
يختص بحيز فان كان في جميع الاحيان لان بعض الاحيان مشغول بها
وللزوم حقارته تعالى ان كان نحو جزء فردا لانه احقر الاشياء
بها او تركبه من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وحدوثه ان
كان جسما وكل منهما ينافي الوجوب الذاتي واذا لم يكن الواجب
في جهة والامكان فليس جسما والا كان في جهة ومكان ومركبا و
حادثا وقد ابطلناها خلافا للمجسمة ولهم للمجسمة تفاصيل لا يليق
بان تذكر في المتن فقال مقاتل ابن سليمان انه على صورة مركب من لحم
ودم وقيل نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار

من شبر بنفسه وقيل على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط وقيل
شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين واحتجوا
على اثبات الجهة والمكان والجسمية بان ضرورة تجزم بان كل
موجود متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة او مكان اصالة
او تبعا والجواب ان الضرورة وهمية يحكم بها الوهم وحكمه غير مقبول
فيما ليس بمحسوس ولا محسوس واحتجوا ايضا بالظواهر نحو الرحمن على
العرش استوى والجواب انها ظواهر ظنية والظواهر
الظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة بل
تؤول تفصيلا كما هو رأي طائفة بان يقال الاستواء الا
ستيلاء لقول الشاعر قد استوى بشر على العراق او تؤول
اجمالا ثم يفوض تفصيلها الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على
الا الله وعليه اكثر السلف ولا في زمان اي ما من النفس بن فنسرته
اما عند الحكماء فلانه عندهم مقدار حركة المحدد للجهات
فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير
التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور
وجوده الا فيه والتغير الدفعي يتعلق لها بالزمان بها لان الذي
هو طرف الزمان فيما لا تغير فيه اصلا ولا تعلق له بالزمان قطعا
نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه
زماني او آني اي واقع في احدهما فلا واما عندنا فلانه متجدد يقدر به
متجدد آخر فلا يتصور في القديم ولا يتحد بغيره لما مر في الامور
العامة من امتناع اتحاد الاثنين ولا يحل فيه اي في غيره لان انه
اي الحلول هو التبعية اي تبعية الحال للمحل في التحيز فيلزم كونه
متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه فانه ضعيف لان الحلول مفسر

بالاختصاص

132

بالاختصاص الناعت دون التبعية في الحيز كيف وانه ينتقض
بصفاته تعالى فانه قائمة بذاته ولا يتحيز هناك بل عدم حلوله في
غيره للزوم الحاجة اي حاجة الواجب الى المحل على ذلك التقدير وهي تنافي
في الوجوب وليستلزم قدم المحل ولا يقوم به تعالى حادث والا بان
صح قيامه به صح اذ لا ان القابلية لقيام الحادث والا بان صح قيامه به
صح به لابد ان تكون ذاتية اي لازمة له اذ لو كانت عارضة كان
في حد ذاته قبل عروض القابلية له ممتنع القبول للحادث المقبول
وبعد عروضها ممكن القبول له فيلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الامكان الذاتي وانه محال واذا كانت القابلية لازمة
له امتنع انفكاكها عنه فتدوم بدوام وهو ازلي فكذا القابلية
ازلية وازليتها تقتضي جواز اتصافه بالحادث اذ لا لان القا
بلية نسبة والنسبة تستدعي طرفين وهما القابل والمقبول وصحتها
اذ لا تستلزم صحة الطرفين اذ لا فيلزم صحة وجود الحادث
ازلا هذا خلف واذ صفاته كمال فلا يخلو عنها لان الخلو عن
الكمال نقص والنقص عليه تعالى محال اجماعا فلا يكون شيء من
صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه واذ لا يتأثر عن غيره
ولو قام به حادث لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به والجواب عن
الاول بان اللازم من لزوم القابلية له هو ازلية الصحة اي ازلية
صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود
الحادث وهي ازلية بلا شبهة وازلية الصحة لا تستلزم صحة
الازلية اي صحة ازلية وجود الحادث وهذا هي والجواب عن الثاني
والثالث بانه يجوز ان تتناوب صفاته اي ينوب بعضها عن
بعض في حدوثها الذاتها ويكون حدوثها بتأثيره ومع ذلك

كل سابق شطرا لا وقع فيها قالوا يلزم خلوه عن الكمال ولا تأثره
عن غيره وجوزه اى قيام الحادث به تعالى الكرامية قالوا
والكل اى كل العقلاء يعترف به فان الجبائية قالوا بارادة و
كراهة حادثين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان
في ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدثان بحدوث
المسموع والمبصر وابو الحسين حلوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو اما رفع الحكم القائم به او انتهاؤه وهما عدم بعد
الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا وجود الاضافات
في الخارج مع عروض المعية والقبليين المتجددتين لذاته والجواب
ان التغير انما هو في الاضافات وهو جائز كما يجوز في
الاحوال والسلوب وبه تندفع الزاماتهم المذكورة انفا لان
مراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي او يرتفع وكلام الجبائية
وابي الحسين في الاحوال وتجددها جائز والحكماء لا يثبتون
وجود كل اضافة فلا يرد عليهم الالزم والقبلية ونظائرها
فانها اضافات لا وجود لها وليس له لون ولا طعم ولا رايحة و
لا الم ولا لذة حسية ولا عقلية فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم
للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وجوز الحكماء عليه تعالى
اللذة العقلية بناء على انه اى اللذة ادراك الملايم وهو مدرك
لكماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات والجواب لا نسلم ان اللذة نفس
الادراك بل هي الابتهاج المرتب على الادراك المذكور فالادراك
سبب لها ولا يلزم من كون ادراكه سببا لها ان يكون ادراكه
كذلك اذ قد لا يكون مماثلا لادراكنا ولو سلم التماثل فقد لا تكون
ذاته

قابلة للذة ووجوب السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل
ثم الله تعالى واحد فالحكماء قالوا تعدد الواجب لذاته وقد تقدم
في الامور العامة ان الوجوب نفس ماهيته لتمايزا بتعين لامتناع
الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتغير
الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين واذا اشتركا
في الوجوب وتمايزا بالتعين فقد تركبا اى تركبت هوية كل منهما
من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال لانه يلزم ان يكون
بشيء منهما واجبا لذاته والمقدر خلافه واذا الوجوب الذى
هو نفس ماهية الواجب يستلزم ويقتضي التعين الذى ينضم اليه
فيمتنع التعدد في الواجب لما تقرر ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر
نوعها في شخص واحد والا اى وان لم يستلزم الوجوب التعين
لزم الدور ان استلزم التعين الوجوب لانه حينئذ يلزم تأخر الوجوب
عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته مع ان الوجوب الذاتي
الذى هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له
او لزم جواز الانفكاك ان لم يقتض شيء منهما الاخر لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث مقتض لهما معا حتى يتلازما لاجله
وحينئذ يجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد
شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب وهو ايضا محال لانه
حينئذ لا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع
الواجب بدون الوجوب واما المتكلمون فقالوا اجتمع قادران
على الكمال على ايجاد مقدور معين في وقت معين ووقع بقدرتهما
لاستند اليهما اثر واحد وانه محال لما ثبت من امتناع مقدور بين
قادرين او لزم الترجيح بلا مرجح ان وقع بقدرة احدهما وايضا

لو وجد قادران على الكمال لامكن ان يريد احدهما شيئا والآخر
ضده فامكن التمانع وهو وقوع ارادة كل منهما لزم وقوع
الضدين ان وقع كل مراد منهما او لزم عجزهما ان لم تقع مراد واحد
منهما او لزم عجز احدهما ان وقع مراد احدهما دون الاخر وقال
الثنوية انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا
يكون خيرا وشريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة
فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور
وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم
قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخرى
سوى للتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير
والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير يزدان وفاعل الشر اهر
من ويعنون به الشيطان ومنع قولهم الواحد لا يكون خيرا
وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا وبعد المنع يقال لهم
الحكيم ان قدر على دفع الشر ولم يفعل فشرير والا فعاجز
ثم له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته لتغايرها
اي الصفات فان المفهوم من احدها يغاير المفهوم من الاخرى ولو
كانت نفس الذات لكان المفهوم من احدها نفس المفهوم من
الاخرى ولافادة الحمل فان قولنا الله عالم مثلا مفيد ولو كان
نفس الذات لما افاد الحمل بل كان بمثابة قولنا ذاته ذاته
ومنع اي كون الصفات زائدة الحكماء والا بان كانت زائدة
فقابل اي فالواجب قابل للصفات لقيامها بذاته وفاعل لها ايضا
لاستناد جميع الممكنات اليه والواحد الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا
كما قدمناه وقد تقدم الجواب عنه ومنعه المعتزلة لما مر من ان اثبات

القدماء

مبحث التمانع

مبحث الصفات

من ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب فما مر ايضا
من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات
قدماء وللحاجة اي وللزوم حاجة الواجب كالعالمية الى العلم وهو
العلم على تقدير زيادته على الذات لانها حينئذ تكون معللة به والمعلول
محتاج الى علته واحتياج الواجب محال وللاستكمال اي وللزوم
استكمال الواجب تعالى بصفاته على تقدير زيادتها فيكون ناقصا
في ذاته مستكملا بغيره وهو باطل والجواب ان وجوب العالمية
بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهذا لا يمتنع استنادها الى صفة
اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى نفس المتنازع فيه وكذا استكماله
بالغير بمعنى ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته هو جائز وهو
المتنازع فيه وهما اي كل من الوجوب الذي تضمنه ذكر الحاجة
ومن الاستكمال بالغير بغير المعنى المتنازع فيه بان يراد بالوجوب
الوجوب الذاتي ومن استكماله بالغير استفادته صفة الكمال
من غيره ممنوع فيهما اي من الصفات الزائدة على ذاته القدرة والا اي
وان لم يكن قادرا بان كان موجبا بالذات قدم الحادث وان
استند الى الموجب القديم بواسطة او بغيرها ويقدم الحادث
~~ان استند الى المو~~ محال او تسلسل لانه لو حدث لتوقف على شرط
حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك شرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط آخر حادث ويلزم التسلسل واحتج الحكماء
على ايجابه تعالى بانه لو كان قادرا لكان تعلق القدرة باحد
الضدين المقدورين له اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن
عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به
القائل بقادريته وانه ليس بابه اثبات الصانع اذ يجوز حينئذ ان

مبحث القدرة

يترجح وجود الممكن على عدمه من مرجح وايضا يوجب قدم الاثر لان
المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط التاثير اذ الوجوب ازلى وكذا قدرته
وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر
حادث اتفاقا واما لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك
المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا
فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب انا
نختار ان تعلقها لذاتها ولا يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه
الى داع كما بينا في قدحي العطشان وقولكم اولا فيستغنى الممكن
عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه بلا مر
جح اي داع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير مرجح اي
مؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد وقولكم ثانيا يوجب قدم الاثر
قلنا لا يوجب قدم الاثر وانما يلزم ذلك في الموجب الذي
اذا قضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الازمنة اليه سواء
واما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد
في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخصص
ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار
والعلة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا
في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبعه فلو توقف على مرجح لم يبق
بينه وبين الموجب فرق وهي قديمة والا تسلسل لانها حينئذ
صادرة عن الذات بالقدرة لان الحادث لا يستند الى الموجب
القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت صادرة بالقدرة
لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا ان المقدور
حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم

التسلسل

التسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال واحدة والا
استندت تلك القدر المتعددة القديمة الى الذات اما بالايجاب
والقدرة والاول باطل اذ نسبته المواهب الى جميع الاعداد واحدة
فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت
القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان عدم الاولوية في نفس
الامر ممنوع وعلمه لا يفيد والثاني ايضا باطل لان القدرة لا تؤ
ثر في القديم كما عرف في مباحث القديم غير متناهية ذاتا اذ لا كم
ثمة لان القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي
لانه من خواص الكم وغير متناهية تعلقا ايضا اي يثبت لتعلقها
اللاتناهي لانه يسلب عنه التناهي كالذي قبله لكن معنى لا تناهي
هيته اذ لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بما وراء ذلك
الحد وان كان المتحقق من التعلقات بالفعل ابدا متناهيا فتعلقا
تها متناهية بالفعل دائما وغير متناهية بالقوة دائما وكذا
سائر الصفات لها هذه الاحكام الثلثة الوحدة والقدم
وعدم التناهي وتعم القدرة الممكنات اذ المقتضي لها اي
للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمقتضي
لتعلقها بالمقدورات هو الامكان لان الوجوب والامتناع
الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كل وخالفه الفلا
سفة في العموم فقالوا انه تعالى واحد حقيقي لا يصدر عنه اثران
كما تقدم مع جوابه وخالف فيه المنجمون ايضا ومنهم الصابئة
فقالوا الكواكب المتحركة بحركة الافلاك هي المدبرات امرا

في عالمنا هذا للدوران اي لدوران الحوادث السفلية وجودا وعدما
مع مواضعها في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى
السفليات واظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة
وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس
من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوا
لع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد
العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في توامين احدهما في غاية
السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك
على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر
درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما
اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شا
هدة بان لا مؤثر في الوجود الا الله اي ابتم لهم ما اثبتوا من
الاحكام وقد ادعوا ان الفلك بسيط وبساطة الفلك تبطل
الاحكام لان اجزاؤه حينئذ متساوية في الماهية فلا يمكن
جعل درجة حارة او نيرة او نهارية واخرى باردة او مظلمة
او ليلية الا تحكما صرفا وعدمها اي البساطة يبطل علم الهيئة
اذ مبناه على ان الفلك بسيط تحركاتها بسيطة متشابهة في
انفسها فالحركات المختلفة المشاهدة والموصوفة منها تقتضي
تحركات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها
متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة وهي الهيئة
اصلها اي الاحكام لابتنائها على الهيئات المتخيلة لهم و
بطلان الاصل يوجب بطلان الفرع وخالف فيه الثنوية
ايضا فقالوا لا يقدر على الشر والا فشرير وخير معا والتزم فانه

تعالى

تعالى خالق الخيرات والشرور كليهما وانما لا يطلق لفظ الشر عليه
كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا
لهما لايهام الغلط اي لايهام لفظ الشر ان الشر غالب في فعله و
عدم التوقيف من الشرع واسماؤه تعالى توقيفية وخالف فيه
النظام ومتبعوه ايضا فقالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه
جهل ان لم يعلم قبحه وسفه ان علم وكلاهما نقص يجب تنزيهه
تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه
فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراده وان سلم قبح الفعل بالقياس
اليه فصارف اي فغايته ان عدم الفعل لوجود الصارف
عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وخالف فيه
ابو القاسم البلخي ومتبوعه ايضا فقالوا لا يقدر على مثل
فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة
على مفسدة او عبث خال عنهما او مشتمل على متساوين منهما
والكل محال عنه تعالى والجواب ان فعل تعالى منزه عن هذه
الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد
مجردا عنها فان افعاله منزهة عن الاغراض ولا يلزم العبث لانه
الفعل الخالي عن الاغراض اذا صدر ممن شانه ان يتبع فعله الغرض
ممن تعالى عن ذلك وهذه الاعتبارات التي تعرض للفعل انما
هي بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا وخالف فيه
الجبائية ايضا فقالوا لا يقدر على عينه اي عين فعل العبد
للتمانع وهو محال انه لو اراد الله تعالى افعالا من افعال العبد يوجد
فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر

على ارادة والمقدور بخلافه لا يقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه وهو اي هذا الدليل معترض لانه بناء على تاثير قدرتنا وقد مر بطلانه وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية ومنها اي من الصفات الزائدة على ذاته العلم وهو ثابت له تعالى اتفاقا من المتكلمين والحكماء مع قطع النظر عن الزيادة على الذات وعدمها لكن المسلك مختلف فعند المتكلمين للاتقان في فعله وخلوه عن وجوه الخلل واشتماله على حكم ومصالح متكثرة وهو ظاهر لمن نظر في الافاق والانفس وتامل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الالات المناسبة لها ويعرف على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان وكل من فعله متقن فهو عالم ضرورة ونبه عليه بان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة ان كاتبه عالما واعترض بانه ان اريد بالمتقن الملائم من كل وجه فممنوع اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويمكن تحسين تصويره على وجه اكمل او من بعض الوجوه فلا يدل على العلم

مبحث العلم

اذ ما

اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار والجواب ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب ولا يجب الملاءمة من كل وجه وللقدرة اي والثبوت القدرة له لما مر وكل قادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم واعترض على المسلكين بانه قد يصدر عن النائم مع كونه قادرا عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا والجواب ان صدوره عن النائم نادر فلا يقدح فيما ذكرنا وعند الحكماء لتجرده اي كونه ليس جسما ولا جسمانيا وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات كما تقدم ولحصول ماهيته المجردة له وهو مبداء الكل بواسطة او لا والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته لكنه اي المسلك الثاني للحكماء لا يوجب الا علما كليا لانه اي ما علم بعلته كلي تقيد بكلي وهو كونه معلولا وتقيد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية واذا كان المسلك الثاني لا يوجب الا علما كليا مع انه مقيد بكلي فالمسلك الاول لا يوجب الا علما كليا بالاولى لعدم التقييد واما مسلكا المتكلمين فانهما يفيدان العلم بالجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا ويعم علمه تعالى المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة لما مر في القدرة من ان المقتضي لها الذات ولتعلقها الامكان فنقول هنا الموجب للعلم لذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء وقيل لا يعلم نفسه لانه اي العلم نسبة والنسبة

والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة
ونسبة الشيء الى نفسه محال لعدم التغاير ومنع كون
العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك
تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا
متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى
بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة بين العالم
والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين
اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمنا كون العلم نسبة محضة
بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشيء لا يمكن ان يثبت الى ذاته
نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة
ونقض دليلهم بعلمنا بانفسنا مع عدم التعدد بالذات
وقيل اي قال طائفة من قدماء الفلاسفة لا يعلم شيئا اصلا
والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء علمه به
اي بذلك الشيء وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه
في مذهب الفرقة الاولى او نقول يمكن علمه به هذا اشارة نقول صح
الى جواب سؤال تقديره لا نسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم
من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء
واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال وحاصل الجواب ان
المدعى لزوم امكان علمه بانه عالم وذلك مما لا خفاء به فان من
علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون
احد عالما بالمجسطي والمخروطات ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به
وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة

واذ الزم

واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب
منع بطلان انه لا يعلم نفسه وقيل يعلم نفسه ولا يعلم غيره للزوم
الكثرة الغير المتناهية في ذاته لان العلم بالشيء غير العلم بغيره
والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء فيكون له تعالى بحسب
كل معلوم علم حدة فتكون في ذاته كثرة ومتحققة غير متناهية
وهو محال بالتطبيق والتزم الكثرة الغير المتناهية في الاضافة
وذلك انا لا نسلم تعدد العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد تتعدد
تعلقاته بحسب المعلومات والتعلقات امور اعتبارية لا موجودة
وقيل لا يعلم غير المتناهي لعدم غيره اي تميز غير المتناهي عن غيره بوجه
من الوجوه والا كان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير
فليس بمتناه هذا خلف والمعلوم لا بد ان يكون متميزا عن غيره
لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه لانه لو لم يتميز عن غيره
لم يكن هو بالمعقولية اولى منه ومنع عدم التميز في كل واحد من غير
المتناهي بل كل واحد معلوم وانه متميز عن غيره من
تلك الاحاد ومن غيرها ولا يضر في تميز كل واحد
واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل وقيل اي جمهور
الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة والا فاذا علم
مثلا ان زيدا في الدار الان ثم خرج زيد عنها لزم الجهل ان بقي
ذلك العلم بحاله او التغير في ذاته من صفة الى اخرى ان زال ذلك
العلم وعلم انه ليس في الدار وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه
ومنع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم
عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين

لا يلزم تغير فى صفة موجودة بل مفهوم اعتبارى وهو جائز
وقال المشايخ اى مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة فى الجواب
عن دليل الفلاسفة العلم بانه اى الشئ فوجد والعلم بانه سيوجد
واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم
العلم انه دخل البلد الان اذا كان علم هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له
وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الان لطريان
الغفلة عن الاول والبارى تعالى تمتنع عليه الغفلة فكان علمه
بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم
الى وجود تغير فى علمه وانكره اى انكر ما ذكره المشايخ من ان علمه بانه وجد
عين علمه بانه سيوجد ابو الحسين البصرى لاختلاف المتعلق لان
حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم بهذا غير العلم بذاك لان
اختلاف المتعلقين يستدعى على اختلاف العلم بهما ولاختلاف
الشرط فان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع
هو عدم الوقوع فلو كان واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا
عن التنافى بين شرطيهما ولانفكاك من الجانبين بين العلمين فانه
يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث
حال حدوثه ولم يشعر به قبله وانه وغير المعلوم غير المعلوم وقيل كان علمه
الكل بل البعض والا بان علم كل شئ فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان
هذا العلم ايضا شئ من الاشياء ومفهوم من المفهومات وعلم
ايضا علمه بعلمه لانه شئ اخر وتسلسل والجواب ان العلم من قبيل
الاضافة والتعلق عندنا ولا تمتنع اضافات متسلسلة الى غير
النهاية كما مرارا او نختار انه صفة حقيقية لكن علمه بعلمه نفس علمه
فلا تسلسل ومنها اى من الصفات الزائدة على ذاته الحيوة قال ابو

الحسين

الحسين البصرى والحكماء قالوا هى صحة العلم وقيل اى قال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة هى صفة توجبها اى توجب العلم ترجيح
اختصاصه تعالى بصحة العلم المذكور من بين سائر الذوات
بلا مرجح ويرد على دليلهم انه مشترك بين مدعانا ومدعاهم
فان لاختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة لو كان لصفة اخرى
لزم التسلسل فى الصفة الوجودية هذا خلف فلا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح
والمصحح لاختصاص الذات نفس الذات ولا يرد الترجيح
بلا مرجح لان ذاته تعالى تخالف غيرها بالحقيقة فقد
تقتضى الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن
المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذى تقتضيه ذاته لذاته علة
صحة العلم اولى من جعله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة
على نفس الصحة فعليه الدليل ومنها اى من الصفات الزائدة على
ذاته الارادة قال الحكماء هى نفس علمه بالنظام الاكمل وهو العناية
وقال ابو الحسين هى علمه بما فى الفعل من نفع وهى الداعية
وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع فى
الفعل او علمه به يوجب الفعل ولما استحال الظن والاعتقاد
فى حقه تعالى انحصرت داعيته ~~بالفعل~~ فى العلم بالنفع وقال
الحسين النجار هى عدم الاكراه وقال الكعبى هى فى فعله العلم
بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم
جمهور معتزلة البصرة هى صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع والا لم يترجح المقدور
على اضدادها وجودا بان يوجد هذا الضد دون ذاك ولم يترجح

وقت بان توجد فيه دون غيره من الاوقات وهي قديمة والا
احتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة
وتسلسل وقال المعتزلة حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وقال
الكرامية حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما مما ذكرنا
من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها
غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد من بطلانه ومنها اى
من الصفات الزائدة على ذاته السمع والبصر للسمع وهو مما علم
بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم فلا حاجة الى الاستدلال
عليه وقيل السمع والبصر ليسا صفتين زائدتين على العلم بل هما
نفس علم بمتعلقهما الذي هو المسموع والمبصر حال حدوثهما فيكونان
حادثين ومنها اى من الصفات الزائد على ذاته الكلام لتواتر باجماع
الانبياء فانهم كانوا يقولون امر بكذا ونهى عن كذا واخبر
بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام واورد عليه ان صدق الرسول
موقوف على تصديق الله اياه وتصديق الله اياه اخبار عن كونه
صادقا وهذا اخبار كلام خاص له تعالى فقد توقف صدق
الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام له به دور والجواب
انه لا دور اذ التصديق بالمعجزة اى باظهار المعجزة على وفق دعواه
فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه
كالقران الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر
يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة
شيئا اخر وليس كلامه بحرف ولا صوت قديمين يقومان
بذاته كالحنابلة اى كقولنا الحنابلة او حرف وصوت حادثين
يقومان بغيره كالمعتزلة بل هو معنى نفسي اى قائم بالنفس مغاير

مبحث السمع والبصر

مبحث الكلام

للعبارات

للعبارات اذ هي تختلف بالازمنة والامكنة والاقوام
والمعنى النفسي لا يختلف ويغاير العلم والارادة اذ قد يخالفهما
كان يخبر الرجل عما لا يعلمه ويامر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه
ام لا وادلة الحدوث نحو ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ونحو
ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ونحو انا انزلناه قرانا عربيا
لا تنفيه اى لا تنفي المعنى النفسي لانها للفظ والكذب يمتنع
عليه تعالى اتفاقا فعند المعتزلة لانه قبيح وهو سبحانه لا
يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن
الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وسيبطل ولانه مناف
للمصلحة لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام تعالى ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال
الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب
عليه تعالى فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح
اذ لا يجب عليه شيء اصلا وعندنا لانه نقص والنقص
على الله تعالى واذ يقدم كذبه لو اتصف به لاستحالة قيام الحادث
بذاته تعالى فيمتنع عليه الصدق المقابل لذلك والكذب والاجاز
زوال ذلك الكذب وهو محال لان ما ثبت قدامه امتنع عدمه و
امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا
امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وللسمع اى اخبار النبي عليه
السلام بكونه تعالى صادقا وهو مما علم من الدين بالضرورة
واورد عليه ان صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب
ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى
فيلزم الدور واجيب بانه لا دور لان التصديق بالمعجزة كما مر

والبقاء اثبته الشيخ الاشعري صفة وجودية زائدة على الوجود
لتحقق الوجود بدونه كما اول الحدوث ونقض دليله بالحدوث
لتحقق الوجود بعده فلو دل ما ذكر في البقاء على كونه وجوديا
زائدا لكان الحدوث وجوديا زائدا ايضا مع ان الشيخ معترف
بان الحدوث ليس معنى زائدا وحله بعد النقض ان الاتصاف بصفة
لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحادث
ونفاه اي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي
والامامان امام الحرمين والامام الرازي وقالوا البقاء نفس
الوجود في الزمان الثاني والا كان له بقاء اذ لو لم يمكن البقاء
باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء
والمفروض زواله وكان لبقاء البقاء بقاء وتسلسل
واثبت الشيخ الاشعري ثلث صفات اخرى وجودية الاستواء
المذكور في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى والوجه
المذكور في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واليد المذكورة
في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وجعلها غير الاستواء والوجود و
القدرة ولم يعين المراد بها خلافا للمؤولين واثبت قوم الجنب المذكور
في قوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
والقدم المذكور في قوله عليه السلام يقال لجهنم
هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه
عليها فتقول قط قط اي حسبي حسبي والاصبع المذكورة في
قوله عليه السلام ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن
كقلب واحد يصرفها كيف يشاء واليمين المذكورة في قوله
تعالى والسموات مطويات بيمينه واول قوم الجنب بالجناب

والقدم

والقدم بما يدفع شدة جهنم ويسكن سورتها ويقطع مسألتها والاصبع
واليمين بالقدرة والتكوين المذكور في قوله تعالى كن فيكون قالت
الحنفية انه صفة وجودية تغاير القدرة لانها اي القدرة مصححة
للكون وصحة الكون لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر للقدرة
واثر التكوين هو الكون ورد بان الصحة هي الامكان فهي ذاتية
للممكن فلا تصلح اثرا للقدرة لانها بالذات لا يعلل بالغير بل بامكان
الشيء في نفسه تعلق المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن
وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون فا
ستغني عن اثبات صفة اخرى اثرها الكون ثم انه تعالى يصح ان
يرى لنحو قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر
اليك فان سؤاله عليه السلام الروية يجب ان يكون بلا جهل ولا
عبث لتنزه الانبياء عنهما وذلك يستلزم امكانها اذ لو امتنعت
لزم ان يكون سؤاله عبثا ان علم الامتناع وجهلا ان لم يعلم ولنحو
قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني فانه تعالى علق الروية
على استقرار الجبل مع امكانه اي استقرار الجبل وما علق على الممكن
فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون
صدق اللازم وقال الامام الشيخ الاشعري والقاضي ابو بكر واكثر
ائمتنا رويته تعالى ممكنة اذ نرى الجوهر والعرض اما العرض
فظاهر واما الجوهر فلانا نرى الطول والعرض وهما جوهر اي
فصحة الروية مشتركة بينهما فلعلة اي فاشتراك صحة الروية
بينهما انما يكون فعلة مشتركة بينهما ايضا ثم هذه العلة المشتركة
اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض يتوهم
كونه مصححا للروية سوى هذين ولكن ليست تلك العلة الحدوث

اذ جزؤه عدم لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فهي اي العلة
المشتركة الوجود ويلزم صحة الرؤية في الكل اي الجوهر والعرض
والواجب لاشتراك الوجود بين الموجودات كلها واعترض
بان هذا الدليل يوجب صحة رؤية كل موجود كالاصوات
والروايح والملموسات والطعوم ولو صحت رؤيتها لرائيناها واجيب
بانها انما لا ترى لانه لا عادة من الله جارية بذلك ولا يمتنع ان
يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ومنع الكل اي كل مقدمات
الدليل حيث قيل لا نسلم انا نرى الجواهر والعرض معا
بل العرض فقط وهو الطول والعرض قلنا المرجع بهما الى المقدار
وهو عرض والجواب انا قد ابطلنا المقدار ولا نسلم احتياج
الصحة الى علة لانها الامكان وهو عدمي والجواب ان المراد
بعلة صحة الرؤية متعلق الرؤية لا ما يؤثر في الصحة ومتعلق
الرؤية امر موجود بالضرورة لان المعدوم لا تصح رؤيته
قطعا ولا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة لان
صحة الرؤية واحد بالنوع فيجوز تعليلها بالعلل المختلفة والجواب
عنه ما قدمناه من ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وهو
هوية المرئي من هي هوية مع قطع النظر عن خصوصية جوهريتها
عرضيتها ولا شك ان الهوية من حيث هي مشتركة بين الهويات
ولا نسلم ان المشترك بينهما[1] والجواب ان الامكان معدوم فلا يصلح
متعلقا للرؤية ولا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية
فانها عدمية فيجاز كون سببها كذلك والجواب بما سبق من ان المراد

[1] الوجود والحدوث فقط فان الامكان ايضا مشترك بينهما صح

من سبب

من سبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها والعدم لا يصلح لكونه متعلقا
للرؤية ولا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكنة كيف وقد جزم منهم
بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقايق الاشياء
مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة
الفرس مثل حقيقة الانسان والجواب انه لا معنى بالموجود الا كون
الشيء له هوية لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون
الماهية متمايزة بحسب الهوية الشخصية وكون الشيء ذا هوية
يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما
ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم
فيه الاشتراك على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا
خصوصيات الاشياء التي يمتاز بها بعضها عن بعض وان
غاقلوا لا يقول بالاشتراك فيها فما ذكره الشيخ من ان وجود كل
شيء حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم
ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل
اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم
احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق
الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة
انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم
الوجود غالبا فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى
الذي صورناه وبين اشتراكه وبين الخصوصات المتمايزة بذواتها
والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية
ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون
الاشياء هي متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل ولا نسلم

ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة
الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان تكون خصوصية
الفرع مانعا والجواب لما قدمنا من ان المراد بعلة صحة
الرؤية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان تكون
خصوصية الفرع مانعا والجواب لما قدمنا من ان المراد بعلة
صحة الرؤية متعلقها وهو مطلق الهوية المشتركة فلا يتصور
اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع وسيرى
بالمؤمنين في الاخرة لنحو قوله تعالى الى ربها ناظرة واعترض
بانا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هي واحد الالاء ومفعول
به للنظر بمعنى الانتظار واجيب بانه لم يرد في الاية انتظار الالاء
لانه موقع حصر بالبشارة المعجمة من الحارة وهي
الشاقة فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان الاية
وردت مبشرة للمؤمنين ونحو قوله تعالى كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون فهو تحقير لشأنهم فلزم منه كون
المؤمنين مبرئين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل رائين
له وللمنكرين للرؤية شبها الاولى لو جازت رؤيته تعالى
لجازت في الحالات كلها لان جواز الرؤية حكم ثابت له
اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شئ
من الازمنة ولو جازت في الحالات كلها لجازت الان قطعا
ولو جازت الان لزم ان نراه الان لانه اذا اجتمعت
شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة
وشرائط الرؤية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف

مراتب

مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفي بانتفائها الثاني
كون الشئ جائز الرؤية مع حضور الحاسة بان تكون الحاسة
ملتفتة اليه ولم يعرض هناك مانع الادراك كالنوم والغفلة والتوجه
الى شئ الثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه
في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة الرابع عدم غاية الصغر فان
الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا الخامس عدم غاية
اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان
ضعيفا السادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب
قوة الباصرة وضعفها السابع عدم غاية القرب
فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية
الثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط
بينهما التاسع ان يكون المرئي مضيئا بذاته او بغيره ثم لا يعقل
من هذه الشرائط في حق رؤيته الله تعالى
الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون البواقي مختصة
بالاجسام وهو خاص اولان اكان فوجب حصول رؤيته
الان والجواب لا نسلم ان الرؤية تجب عند اجتماع الشرائط
التسعة والا لزم الجسم البعيد اصغر مما هو عليه لاستواء
الاجزاء اي اجزاء الجسم فيها اي في حصول الشرائط مع انا
نراه اصغر مما هو عليه وما ذاك الا انا نرى بعض اجزائه
دون البعض فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماع الشرائط
التسعة والا لزم الجسم البعيد اصغر مما هو عليه الا استواء
الاجزاء اي اجزاء الجسم فيها اي في حصول الشرائط مع انا
نراه اصغر مما هو عليه وما ذاك الا انا نرى بعض اجزائه دون

البعض فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط ورد
بان رؤيته اصغر لبيد العدم رؤية بعض الاجزاء بل لانه
يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث
قاعدته سطح المرئي ويخرج من العين الى اوسطه خط قائم
على سطحه يقسم لمثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية
الواقعة عن جنبي الخط القائم فيكون الوسط ومن الكل
واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترلزاوية
قائمة ووتر القائمة اطول من وتر الحادة اذا كانتا
في مثلث واحد فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في القرب
والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه
من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين
واجيب بانه لا يؤثر تفاوت ضلع المثلث وعموده في
عدمه رؤية الطرفين والا فلو بعد المرئي تقديره اى
بقدره زيادة بعد الضلعين على بعد العمود لم ير ذلك المرئي
اصلا ومع انه يرى فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت
متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب
الرؤية مع حصولها فان صاحب اللباب لا يلزم رؤيتنا
جميع اجزائه ان نراه كبيرا فلعل رؤيته تختلف صغرا وكبرا بضيق
الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي
المرئي وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في
الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية او لضيقها في الغاية
كالمعدومة فانعدمت الرؤية وضعفه ظاهر بناء على تركب
الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى لان كل جزء اصغر مما هو عليه

يوجب

يوجب الانقسام ورؤيته اكبر مما هو عليه مثل مثله او
توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا وباقل من مثل توجب
الانقسام الشبهة الثانية قوله تعالى لا تدركه الابصار
لان الادراك المضاف الى الابصار هو الرؤية فالاية نفت
ان يراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة
اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان
قولك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات
فلا بد ان يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لا في
الدنيا ولا في الاخرة واجيب بان مع قوله تعالى لا تدركه
الابصار اي لا تحيط به والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة
اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها او نقول
قوله تدركه الابصار موجب كلي لان موضوعه جمع
محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليه النفي فرفعه
ورفع الموجب الكلي سالب جزئي وحينئذ لا يكون فيه حجة
لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا الشبهة الثالثة
انه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره في اثناء المدائح وما كان
عدمه مدحا فوجوده نقص يجب تنزهه تعالى عنه والجواب
لا نسلم التمدح وعليكم الدليل وان سلم التمدح فبالممكن
اى فالتمدح انما يكون بالممكن اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى
حيث لم يكن له ذلك وانما التمدح بعدم الرؤية للتعزز بحجاب
الكبرياء كما في الشاهد الشبهة الرابعة انه تعالى استعظم طلبها
في قوله يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد
سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة

بظلمهم سمى الله ذلك الطلب ظلما وجازاهم به في الحال باخذ
الصاعقة ولو جازت الرؤية لكان طلبهم طلبا لمعجزة
زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقوبة والجواب
ان استعظامه تعالى طلبها اى طلب الرؤية الصادر
من اليهود لانه تعنت منهم وعناد ولهذا استعظم
انزال الكتاب مع امكانه بلا خلاف
والاى وان لم يكن الاستعظام للتعنت بل لامتناع
الرؤية منعهم موسى عن ذلك ويقدم على طلب الرؤية
الممتنعة بطلبهم كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان
يجعل لهم الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون الشبهة
الخامسة قوله تعالى لموسى لن ترانى ولن
للتابيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره
اجماعا والجواب ان لن ليس للتابيد بل للنفي المؤكد في المستقبل
فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا ولا شك انهم يتمنونه
في الآخرة للتخلص عن العقوبة الشبهة السادسة
قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا
او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما
يشاء فانه تعالى حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل
وتكليمهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم
لتكلمهم على السنتهم واذا لم ير من يكلم في وقت
الكلام لم ير في غيره اجماعا واذا لم يره هؤلاء
لم يره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان قوله تعالى وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا ليس فيه نفيها اى الرؤية

اى الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة
وماذا فيه من الدليل ولا مواجهة ولا ما في حكمها
في رؤيته تعالى اذ يمتنع ذلك في الوجود المنزه
عن الجهة والمكان خلافا للكرامية حيث ادعوا
الضرورة في ان ما لا يكون مقابلا
للرائي وفي حكمه لا يرى والجواب ان الضرورة
التي ادعوها ممنوعة كيف اى كما يمنع في الاصل اى
اصل هذه الدعوى وهو دعوى ان كل
موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز
وجهة فانه ليس بموجود فانها في الموضعين ضرورة
الوهم لا ضرورة العقل وضرورة الوهم
فيما ليس بمحسوس لا تقبل ولا تعقل حقيقته تعالى
للبشر بالكنه وعليه جمهور المحققين الفرق
الاسلامية وغيرهم وخالف فيه كثير من اصحابنا
والمعتزلة بل المعلوم منه سلوب ككونه واجبا
لا يقبل العدم واضافات ككونه خالقا واعراض عما هو
كالوجود ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم
بالحقيقة المخصوصة بالكنه وايضا هذا المعلوم لا يمنع تصور
الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفي صفات الالوهية عن هذا المعلوم
عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصور
من الشركة فليس المعلوم ذاته المخصوصة بعكسه وهو ولنا ذاته
المخصوصة ~~وعكسه~~ وهو بالمعلوم هو المطلوب وخالف فيه كثير
من اصحابنا والمعتزلة واحتجوا بانه لو لم تكن ذاته معلومة لا يمتنع

الحكم عليها صح

بانها متصورة وبالصفات الآخر والجواب ان التصديق
لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما واذا امتنع العلم
بحقيقته تعالى بالكنه فهل يمكنه قال الحكماء وبعض اصحابنا
وامام الحرمين وبه يشعر كلام الصوفية في الاكثر يمتنع العلم
بكنه حقيقته اذ المعلوم اما بالبديهة واما بالنظر والنظر
اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذا لا تعلم الحقيقة
الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا مركبة
فتحد فلا يمكن العلم بها ومنع الحصر اي حصر المدرك بالكنه في
البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا
بالقياس الى عموم الناس في شخص بلا سابقة نظر لما تقرر من ان
النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم
وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها ثم فعل العبد
الاختياري واقع بقدرة الله تعالى وحدها عند الاشعري
وليس لقدرة العبد تاثير فيه بل الله سبحانه اجرى عادته بانه
يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع
اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لها فيكون فعل العبد
مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون منه تاثير
ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وقال القاضي الواقع
بقدرة الله اصله اي اصل فعل العبد لا كونه طاعة ومعصية
الى غير ذلك من الاوصاف التي لا توصف بها افعاله تعالى كما
في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله
تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني

بقدرة

بقدرة العبد وتاثيره وفيه ان كون الفعل طاعة او معصية
امر اعتباري يلزم فعل العبد موافقة الامر ومخالفته اياه
فلا وجه بجعله اثر القدرة وقال امام الحرمين والحكماء
هو واقع بقدرة يخلقها الله تعالى ايجابا بالواسطة في العبد وهذا
النقل عن امام الحرمين وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف
ما صرح به في الارشاد وغيره قال الاستاذ هو واقع
بمجموع القدرتين وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد
وقال المعتزلة هو واقع بقدرة العبد وحدها والفرق
بينه وبين مذهب الحكماء ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى
اختيارا بلا واسطة عند المعتزلة بخلاف الحكماء كما قدمنا لنا
على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة الله تعالى
وحدها ثلثة وجوه الاول شمول قدرته تعالى للممكنات
باسرها كما تقدم فهي مقدورة له ولا شيء من مقدوره
بواقع بقوة العبد لامتناع اجتماع القدرتين مؤثرتين على
مقدور واحد والثاني جهل العبد بتفاصيله اي تفاصيل
فعله الاختياري فان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها
لا محالة ولا شعور له بها ولو كان العبد موجدا لفعله بالاختيار
والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيله لان الازيد والانقص
مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه
على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان ووقوع ذلك
المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار
المتعلق به وحده مشروط بالعلم به كما تشهد به البديهة فتفاصيل
الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون

مقصودة معلومة له والثالث انه اى فعلنا الاختيارى
على تقدير كوننا موجدين له بقدرتنا واختيارنا استقلالا
لابد ان نتمكن من فعله وتركه والا لم نكن قادرين عليه
مستقلين فيه وحينئذ لابد ان يكون ترجيح فعله على تركه بمرجح
من غيرنا اذ لو كان ذلك الترجيح بمرجح صادر منا باختيار
نا تسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك
المرجح عنا واذا كان المرجح من غيرنا فلابد ان يكون الفعل
عنده واجب الصدور بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن ذلك
المرجح تمام المرجح لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يو
جد الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح
فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح فلا يكون
ما فرضناه مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع
المرجح الذى ليس منا واجب الصدور عنا كان اضطراريا
لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه ولهم
اى وللمعتزلة في ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة
العبد وحدها الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة
بين حركة المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنار
والساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستند
ان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار
لم يصدر شيء عنهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما
لارادته ودواعيه وهذه طريقة ابو الحسين منهم والجواب
ان الضرورة انما هى بوجود القدرة في الفعل
الاختيارى وان لم تؤثر فيه لا بتأثيرها لانه لا يلزم

من دوران

من دوران الشيء كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة
والداعى وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون
الدوران اتفاقيا ولئن سلم لا يلزم كون المدار علة للدائر
ولئن سلم لا يلزم استقلال المدار بالعلية لجواز ان يكون
جزءا اخيرا من العلة المستقلة ولغير ابى الحسين منهم انه لولا استقلال
العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر
والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم
يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا والجواب ان التكليف
قد يكون داعيا للعبد الى اختياره الفعل فيخلق الله الفعل
عقيبه عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعى
يصير الفعل طاعة ان وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية ان
خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما
ونقول ايضا ان هذا الذى ذكروه من بطلان التكليف ان
لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله لزمهم ايضا في
مواضع ستة الاول فيما علم الله تعالى عدمه من افعال العبد
فانه حينئذ يمتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم
جهلا ولو تعلق العلم بالوجود وجب الصدور والا جاز ذلك
الانقلاب ولا يخرج عنهما الفعل العبد وانه يبطل الاختيار
اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فليبطل حينئذ التكليف لابتنائه
على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة
خلق الاعمال فقد لزمكم هنا قال الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء
لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب
هشام وهو انه تعالى الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان

بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يطابقان والاصل فى هذه المطابقة
هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت
على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور
ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق
اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم
فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم
ان لا يكون تعالى فاعلا ومختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما
والثانى فيما اراد الله تعالى عدمه من افعال العبد فانه لا يقع
قطعا وما اراد وجوده منها يقع قطعا فلا قدرة على شئ
منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على ان المعتزلة
ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه كان
كذلك بخلاف افعال غيره والثالث فيما اخبر الله تعالى بعدمه
من افعال العبد كفر اى كما فى ايمان ابى لهب فان الله تعالى اخبر
بانه لا يؤمن ومع ذلك فهو مامور بالايمان وهو تصديق
الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيلزم بطلان
التكليف اذ التكليف يستلزم ان يجب عليه ايمانه بانه لا يؤمن
وهو محال لاستلزامه الجمع بين والتكذيب فى حالة واحدة
والرابع فى الفعل عند استواء الداعية الى الفعل والترك
فانه يمتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحانها
اى رجحان الداعية الى احدهما فانه يجب الراجح ويمتنع المرجوح
فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ايضا
النقض بالبارى تعالى وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة
والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه
لعدم

لعدم الداعى فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة
الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه والخامس
فى المعرفة بالله تعالى اذ هو تكليف بالحاصل ان كان
فى حال حصول المعرفة او تكليف للغافل ان كان فى حال عدمها وكلاهما
محال ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبين
التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات
اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا تتوقف معرفة التكليف
على معرفتها فاما الظواهر من الايات فمتعارضة بعضها يدل على كون
العبد موجدا لافعاله نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وبعضها
على ان جميع الافعال بايجاد الله تعالى نحو خالق كل شئ والظواهر
اذا تعارضة لم تقبل شهادتها خصوصا فى المسائل اليقينية
ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقدم
منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال
العباد اليهم وراوا فيها ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل
اخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا ولم يمكنهم لهذا اسناد
الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد فقالوا
بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا اخر سواء كان المتولد
قائما بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد او بغير محل القدرة
كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد ونا فى التوليد
المباشرة فممتنع باتفاق المعتزلة ان تقع الفعل المتولد من السبب
المقدور بالقدرة الحادثة مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط
السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد لان وجود
المتولد فى محله لوجود سببه ممكن بالاتفاق والمفروض انه

يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة
المؤثرة فيهما وجواز اجتماعهما في محل واحد يفضي الى جواز
حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل في الجبل من القدرة الذرة
اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فلو رفع الجبل بتلك الاعداد
من الحمل وجوزه اي التوليد بعض المعتزلة ومنهم ابو هاشم في احد قوليه
في فعل الله تعالى لما يشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق
على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة
الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة فتكون حركة الاغصان والاوراق
والاوراق من فعله توليدا والجواب ان الكل فعله تعالى مباشرة والترتب
عادي ومنعه الباقون ومنهم ابو هاشم في القول الاخر والا احتاج فعله
الى السبب كالاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله محال
وقسموه اي السبب المولد الى ما توليده في الابتداء فقط اي في ابتداء
حدوثه دون حال دوامه كالمجاورة المولدة للتاليف فانها
تولده حال الحدوث لا حال البقاء والى ما توليده فيه وفي الدوام اذا لم
يمنعه مانع كالاعتماد اللازم السفلي فانه عند انتفاء المانع يولد
الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه واختلفوا في الموت الحاصل
عقب الجرح هل هو متولد من الالام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته
اخرون والنافي له مبطل لاصل في التوليد لان ترتب الموت
على الالام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له
مبطل للاجماع على ان المستقل بالاماتة والاحيا هو الله سبحانه
والكتاب قال تعالى ربي الذي يحيي ويميت واختلفوا ايضا في
الطعوم والالوان التي تحدث بالطبخ والضرب كلون الدبس وطعم
الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا

الطعم

مثل هذا الطعم واللون من فعل العبد لحصوله به ومنعه اخرون
والا لحدث بالضرب في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها
من الجواهر الافراد المتجانسة وفيه بعد تسليم تماثل الجواهر
انه لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض
الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث
ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث منهما في جسم اخر لم يوجد فيه
شرطه وان تعلق به ذلك الفعل واختلفوا ايضا في الالم الحاصل
عقب الاعتماد على عضو بضرب او قطع اهو متولد من الوهي
والوهي متولد من الاعتماد وهذا هو المعتمد من قول ابي هاشم
وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال وانما كان
متولدا من الوهي لا من الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد
العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المتكثف
وما هو الا لاختلاف ما يوجبه ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان
التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز
فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي الا ان حاجة التوليد
اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب
ان اختلاف الوهي من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم من
الاعتماد الواحد في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد
فلم لا يستند الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل
كما استند اليه اختلاف الوهي على ما اعترفتم به ام لا يكون متولدا
من الوهي بل من الاعتماد وهذا مذهب جمهور المعتزلة وابطلوا
تولد الالم من الوهي كما في الابرة وزبانة العقرب فان الالمين
الحاصلين منهما يتفاوتان جدا وليس يوجد فيهما هذا التفاوت

في الوها الحاصلين يحصل في الموضعين بل ربما كان ما يحصل
من الوها بن بانة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير مع ان حال
الالم من الله تعالى بالوها وهذا مبني على الفرع الثاني فمن لم يجوز
ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه متولدا
من الوها وتوليده اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم
الصادر عنه متولدا من الوها وحينئذ فهو جزئي من جزئيات
الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ثم انهم اي المعتزلة اولوا
الطبع والختم والاكنة المذكورة في قوله تعالى بل طبع الله عليها
بكفرهم ختم الله على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه
بالتسمية اي سماها مطبوعا عليها ومختوما عليها ومجعولا عليها
اكنة ووصفها بذلك كما قال تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم
عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة
لهم على الجعل الحقيقي وعن التاويل لاوائل المعتزلة او بسمة
اي وسمها بسمة وعلامة تعرفها الملائكة فيميزوا بها الكافر من المؤمن
وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله
تعالى في قلوب الكفار سمة تتميز بها عن قلوب الابرار ويطلع على تلك
السمة الملائكة فيذمون المتسم بها وفي ذلك مصلحة جليلة لانه
اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من
الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه وهذا التاويل للجبائي
وابنه ومن تابعهما او بمنع الله اللطف المقرب الى الطاعة المبعد
عن المعصية منهم لعلمه انه لا ينفعهم فلما لم يوفقوا لذلك
اللطف فكانه ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من
دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة موانع من الدخول

وهذا

وهذا التاويل للكعبي او بمنع الله الاخلاص الموجب لقبول العمل منهم
فكانوا كمن يمنع دخول الايمان عليه قلبه بالختم لان الفعل بلا
اخلاص كلا فعل وهذا التاويل لبعض اصحاب عبد الواحد من
المعتزلة ومذهب اهل الحق ان الختم واخواته عبارة عن خلق
الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع
في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في
القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو
الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى
البيان وهذه التاويلات مع ابتنائها على اصلهم الفاسد من ان
منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز استناده الى الله سبحانه
وسيأتي فساده يدفعها ذكر الله تعالى اياها في معرض امتناع
الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله استيناف
لبيان السبب فيكون هي المانعة من الايمان وشيء مما ذكرتم لا يصلح
لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم
والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم
بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان
فلا يصح الحمل عليها واولوا ايضا التوفيق والهداية بالدعوة
الى الايمان والطاعة وايضاح سبيل المراشد وتبيين مقاصدها
والزجر عن طرق الغواية قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذ لا
شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى ويمنعه اي يمنع هذا التاويل
الاجماع على الاختلاف اي اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق
والهداية فبعضهم موفق مهدي دون البعض والدعوة عامة

عامة لجميع الائمة لا اختلاف فلا يصح تاويلهما بهما ويمنعه ايضا الدعاء
بهما نحو اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما يحب ويرضى و
الطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة حاصلة فلا
يتصور طلبها ويمنعه ايضا المدح بهما فان كون الشخص موفقا
ومهديا من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوا
اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة واما الشيخ الاشعري
واكثر الائمة من اصحابه فقد حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة
يحصل بسببه الموافقة في الطاعة وبخلق القدرة الحادثة
على الطاعة يحصل بسببه الموافقة فقط وقال امام
الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها
وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان
قالوا اي المعتزلة والمقتول مائت لا باجله بل موته متولد
من فعل القاتل ولو لم يقتل عاش الى اجله الذي قدره الله له والا لما
مائتا باجله لم يذم القاتل بغير حق عقلا ولا شرعا لانه حينئذ
لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا لكنه مذموم فيهما
قطعا فالموت مقدور للعبد متولد من فعله دون ضده وهو
الحيوة فانها ليست مقدورة للعبد اصلا وزعم الكعبي ان
المقتول ليس بميت لان المقتولية من فعل العبد والموت لا يكون
الا بفعل الله يجعل المقتولية بطلان الحيوة ويخص بما لا يكون
على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل لكن لا خفاء
فان المعنى مات حتف انفه وان مجرد بطلان الحيوة موت وقيل
اي قال بعض المعتزلة المقتول يموت باجله ان لم يخالف
القتل العادة كما في قتل جماعة قليلة بخلاف ما اذا خالف العادة

كفى

كفى اي كما في القتل الكثير الواقع في المعارك
وعند اهل الحق المقتول مائت باجله الذي
قدره الله له وعلم انه يموت فيه وموته يفعله تعالى ولا يتصور تغير
هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستا
خرون ساعة ولا يستقدمون ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك
الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل
القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك وفسروا
اي المعتزلة الرزق تارة بالحلال فاورد عليهم وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها فان لها رزق ولا يتصور
في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا منع من الانتفاع به فمن
اي فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف
الاجماع واما عندنا فكل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي
او بغيره مباحا او حراما وجعلوا اي المعتزلة الغلاء والرخص
فعلا ومباشرا للعبيد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم
على البيع والشراء بثمن مخصوص وقيل متولد من فعل الله تعالى
وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله
تعالى وعندنا المسعر هو الله تعالى كما ورد في الحديث حين وقع
غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا اسعر لنا
يا رسول الله فقال المسعر هو الله خذ هذا وهو تعالى مريد للكائنات
باسرها لانه خالقها بلا اكراه وخالق الشيء بلا اكراه
وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وقال المعتزلة هو
مريد لما مو به كاره للمعاصي واستدلوا على ذلك بوجوه الاول
انه لو كان مريدا لكفر الكافر وقد امرهم بالايمان بعد سفهها

واجيب بانه ليس الامر بخلاف المراد سفها بل واقع من العقلاء
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فانه يامره ولا يريد
منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه يامره ولا
اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه
يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر
بما لا يريد الآمر والمعتذر عن ضرب عبده بعصيانه فانه يامره بفعل
بتمهيد العذر ويريد عصيانه فيه ليظهر صدقه فقد امر بخلاف
ما يريد ولا سفه والملجأ اليه اي الى الامر فانه قد يامر ولا يريد فعل
المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها الثاني لو كان الكفر مراده
تعالى لكان الاتيان به موافقة لمراده فيكون طاعة مثابا به وهو
باطل بالضرورة واجيب بانه لا يلزم كون الكفر طاعة لانها اي
الطاعة موافقة الامر والارادة غير الامر الثالث لو كان الكفر مراده
تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء والقضاء واجب اجماعا
فالرضاء بالكفر واجب وهو باطل لان الرضاء بالكفر كفر واجيب
بانه لا يلزم الرضا به اي بالكفر لانه اي الكفر بقضائه تعالى لا قضاؤه
حتى يلزم من الرضا بالقضاء الرضا بالكفر الرابع لو اراد الله الكفر
وخلافه مراده ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا
يطاق واجيب بانه لا يلزم تكليف ما لا يطاق لوجود القدرة عند
مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف
فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا وقال الحكماء هو مريد
للخير اي عالم بالنظام الاكمل الذي ينبغي ان يكون عليه الوجود اما
الشر فهو انما يحصل بالعرض ولا يمكن تنزيه العالم عن الشر
وذلك ليس من الحكمة ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل ثم لا قبيح

من الله

من الله تعالى بالاجماع فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه والمعتزلة من جهة
ان كل ما هو قبيح منه يتركه وهو اي القبيح الصادر منا ما نهي عنه شرعا
للجبري لان العبد مجبور في افعاله لانه ان لم يتمكن من الترك
فهو الجبر وان تمكن ولم يتوقف على مرجح بل يصدر عنه تارة ولم
يصدر عنه اخرى من غير سبب كان اتفاقيا وان توقف على مرجح
لم يكن من العبد والا نقلنا الكلام وتسلسل ويجب الفعل
عند المرجح والا جامعه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر
وتسلسل فيكون الفعل اضطراريا وعلى التقادير الثلثة فلا اختيار
للعبد فيكون في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء
منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا مدخل
العقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية
والتخلف اي تخلف القبح عن الكذب في كذب منجي نبي من ظالم ومنجي
متوعد بالقتل ظلما ولو كان قبح الكذب لذاته او لصفة لازمة
لها لما تخلف وقال المعتزلة حسن الفعل وقبحه لذات الفعل
لا لصفة فيه تقتضيهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات
صفة في القبيح تقتضي قبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة في
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وقال
الجبائي ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيه بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتيم تاديبا وظلما وقد تدرك اي تلك الصفة ضرورة كحسن
النافع وقبح الكذب الضار او تدرك نظرا كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع او لا تدرك اصلا ولكن اذا ورد الشرع
به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث

٣ وهذا مذهب الاوائل منهم او لصفة ثم اختلفوا فذهب من بعد الاوائل من المتقدمين الى ان ثمة صفة حقيقية تقتضيهما

اوجبه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره
ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل
بهما بالضرورة او بنظر ولا نزاع في كون
الحسن بمعنى صفة الكمال كالعلم
وفي كون القبح بمعنى صفة النقص
كالجهل عقليين وكذا لا نزاع
في كون الحسن بمعنى الملاومة للغرض كحسن
قتل زيد بالنسبة الى اعدائه وفي كون القبح
بمعنى المنافرة للغرض كقبح قتل زيد
بالنسبة الى اوليائه عقليين او بنظر ولا نزاع
في كون الحسن بمعنى صفة الكمال
كالعلم وفي كون القبح بمعنى المنافرة صفة
النقص كالجهل عقليين وكذا لا نزاع
في كون الحسن بمعنى الملاومة للغرض
كحسن قتل زيد بالنسبة الى اوليائه
عقليين ثم المعتزلة في المسئلة طريقان حقيقي وهو
ان الناس طرا يجزمون ضرورة بقبح الظلم وحسن
العدل وليس ذلك بالشرع اذ يقول به
غير المتدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف لاختلافه
باختلاف الامم وهذا لا يختلف بذلك
بل الامم مطبوعة عليه وكذا من راى

شخصا

الى اعدائه عقليين ثم المعتزلة
بمعنى المنافرة
الى اعدائه وفي كون القبح
للغرض كقبح قتل زيد بالنسبة
صح

115

شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه
مال الى انقاذه وان لم يرج منه جزاء ولا شكورا كما اذا كان المنقذ
طفلا او مجنونا ومن ثمة من راه فدل على حسن الانقاذ وقبح تركه
لذاتهما بالضرورة والزامي وهو انه لو حسن من الله تعالى فعل كل شيء
كما اقتضى مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور
في افعاله تعالى لحسن منه الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب وفيهما
ابطال الشرايع لانه قد يكون في تصديقه للنبي كاذبا فلا تثبت الاحكام
الشرعية وتنتفي فائدة البعثة وهو باطل اجماعا واجيب بان ما يدعى فيه
الضرورة منها اي من حسن العدل والانقاذ وقبح الظلم وترك الانقاذ وكذا
ما اجمع عليه من امتناع الكذب وخلق المعجز على يد الكاذب فلمدرك
اخر وهو ان جزم الناس بقبح الظلم وحسن العدل بمعنى الملاومة
والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم وبالمتنازع فيه ممنوع وان
الانقاذ حسن وقبح ضده لرقة الجنسية وهما عقليان وان امتناع الكذب
منه تعالى عندنا لا لقبح عقلي بل لتواتر الاخبار عن الانبياء عليهم
الصلوة والسلام بصدقه تعالى وان دلالة المعجزة على صدق
مدعي النبوة عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كساير العلوم
التي ليست نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهر
المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه
فلا يلزم الالتباس بل النزاع في
الحسن بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب
اجلا والقبح بمعنى تعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فان
المعتزلة هما عقليان وعندنا شرعيان فلا حكم
من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها قبل الشرع عندنا واما

المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال
التي ليست اضطرارية خمسة اقسام لانه ان اشتمل تركه على
مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة
فمندوب او تركه فمكروه والا فمباح ولهم فيما لا حكم فيه بعينه
ثلثة اقوال الاول الحظر لانه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام
فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد والجواب الفرق بتضرر
الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع والثاني الاباحة اذ هو تصرف لا يضر
المالك كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره واذ
خلقه اي الله العبد وخلق المشتهى فيه وخلق المنتفع به
من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة
الانتفاع به والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل
وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه
المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين عنه وتكليفه
التعرض للهلاك كلا والجواب عن الاول ان الاصل ثبت بالشرع
وحكم العقل في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما
الحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض وعن الثاني بانه ربما
خلق ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهو
منفعة جليلة او خلق لغرض آخر لا نعلمه والثالث التوقف بمعنى لا حكم
ومرجعه الاباحة اذ لا منع فيه فهو مباح وربما يقال هذا
تفسير بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل
عن الحكم او بمعنى ان هناك الحظر او اباحة لكنا لا نعلم ذلك وهذا
امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكليف في معنى التوقف

لكن

لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين
بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
الحكمين بعينه ولا يجب على الله شيء اذ لا حكم
حاكم عليه واوجب المعتزلة اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة
كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعصية ويلزمهم ما لا يتناهى من النقوض فانه نعلم انه لو كان
في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وهم لا يوجبونه على الله
تعالى بل يجزم بعدمه واوجبوا ايضا الثواب على الطاعة لانه
مستحق للعبد فالاخلال به قبيح مع انها اي الطاعة لا تكافئ النعم
السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة
اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعم الملك عليه بما لا يحصى بتحريك
انملة فكيف يحكم العقل بوجوب الثواب عليه واوجبوا ايضا
العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع
والعاصي وهو قبيح وفيه ايضا اذن للعصاة في المعصية واغراء
لهم بها مع انه اي العقاب حقه والاسقاط فضل منه فكيف يدرك
امتناعه بالفعل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان
المطيع يثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان
ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا واوجبوا ايضا
الاصلح للعبد في الدنيا ويكذبه الكافر الفقير المعذب في
الدنيا والآخرة فان الاصلح له ان لا يخلق واوجبوا ايضا
العوض على الالام بشرط ان لا يكون الالام قد وقع جزاء
لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد فانه لا يجب على الله عوضه

ويشترط ان لا يكون الايلام صادرا من المكلف اذ لو كان صادرا
منه اخذ للمجني عليه مما يستحقه الجاني من الحسنات ان كان له ذلك
وان عدم فالتصرف اي فيجب صرف المولم عن ايلامه او
تعويض من عنده بما لا ينقص عن ايلامه وهل يجب ان يكون
العوض المعروف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال
في الاخرة كما قال العلاف والجبائي وكثير من متقدميهم الخوف
دوامه كالثواب فان انقطاعه يوجب الما يستحق بهذا الالم
عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع
ويجوز ان يكون في الدنيا كما قال ابوهاشم واتباعه لعدم وجوب
دوامه وهل يدوم العوض كما يدوم الثواب او يجوز انقطاعه
واصل الاختلاف الاول وهل يحبط العوض بالذنوب
كما يحبط الثواب ولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان
الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض
وعقاب الفسق والكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب
الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتالم
بانقطاع التخفيف وهل يجوز ايصال ما يصلح عوضا للايلام
ابتداء ام لا يجوز وعلى الجواز فهل يجوز ان يولم ابتداء للعوض
اي ليعوض بعد الايلام ام لا يجوز لان تاخير العوض مع امكان
الابتداء به على طريق التفضل مخالف للحكم وعلى المنع فهل
يولم لعوض زائدا على الايلام لطف له او لغيره يعني
ان المانعين من جواز التفضل قبل ما يوصل عوضا اختلفوا
فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون

مع

مع التعويض شيء اخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره
وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله
تعالى يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم
لاجل ذلك العوض من الله تعالى واختلفوا في البهايم هل تعوض
بما يلحقها من الالام والمشاق مدة حيوتها وبمتازتها عن
امثالها التي لا تقاسي مثلها او لا تعويض وعلى التعويض هل
عوضها في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الاخرة فهل هو في
الجنة او في غيرها وعلى كونه في الجنة هل يخلق فيها عقل لتعقل
انه جزاء وانه دائم غير منقطع وقيل اي قال بعض المعتزلة لا الم
لها ولا للصبيان وانما قال ذلك هربا من التزام دخولها الجنة
ويخلق العقل فيها وهو مكابرة واذا لم يجب عليه تعالى شيء فيجوز
تكليف ما لا يطاق ويجوز التكليف بما علم الله عدمه اجماعا
والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا ولم يقع التكليف بالممتنع
لذاته كجمع الضدين وقيل وقع فان الله تعالى امر ابا جهل
بان يصدقه في ان لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين والجواب
ليس المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه
مقدور للعبد بحسب ذاته وان امتنع لسابق علم واخبار وعلى
عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته فهل يجوز عقلا ام لا فقيل
لا يجوز اذ لا يعقل وقوعه فلا يطلب ولا يناقض عدم تعقل
وقوعه تصوره منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق
هو اجتماع الضدين وتصوره بالتشبيه بمعنى انه يتصور اجتماع
المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين
الضدين فيجوز التكليف عند البعض بناء على كفاية هذا التصور

لامكان التكليف والنزاع بيننا وبين المعتزلة فيما لا تتعلق به
قدرتنا عادة فلو ورد ايمان ابى لهب لانه متعلقها عادة ثم
لا غاية ولا غرض لفعله تعالى خلافا للمعتزلة والا بان
كان فعله معللا بالغرض فمستكمل اى فهو مستكمل بتحصيل ذلك
الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه فان
قيل قد يكون الغرض نفع الغير قلنا يلزم الاستكمال ولو كان
الغرض نفع الغير لان نفع الغير والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة
اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لاستفادة ما هو اولى به والا لم
يصلح ان يكون غرضا له واذا عرض الفعل امر خارج عنه يحصل
تبعا للفعل وبواسطته فالفعل مدخل فى وجوده وفعل
البارى لا خارج من الافعال عنه لانه فاعل لجميع الاشياء ابتداء
واحتج المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تعالى بان الفعل
الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح واجيب بانه ان سمى الخلو
من الغرض عبثا التزمناه اذ هو عين دعوانا قالوا اى
المعتزلة وهى اى الغاية فى التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم
اى المنفعة الدائمة المقرونة بالتعظيم اذ التفضل به بدون
استحقاق سابق قبيح الا يرى ان السلطان اذا امر بوابا
واعطاه من المال ما لا يدخل الحصر لم يستقبح منه ومع ذلك
اذا نزل وقام بين يديه معطيا له نسب الى ركاكة العقل فالله
سبحانه لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة بتعظيم
ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم بلا استحقاق
كلفهم بما يستحقونه والجواب
لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح

هناك

هناك اصلا وان سلم قبحه فممن اى فانما يقبح ممن ينتفع ويتضرر
لا من الله تعالى فانه يجوز وان سلم قبحه من الله تعالى ايضا
فنقول يمكن التعريض للثواب باسهل من هذه التكاليف الشاقة
اذ ليس الثواب على قدر المشقة فان فى التلفظ بكلمة الشهادة
من الثواب ما ليس فى العبادات الشاقة وما يروى من ان افضل العبادات
احمزها اى اشقها فذلك عند التساوى فى المصالح فلا ينافى ان
يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم
فائدة ثم الاسم غير التسمية لانها وضع الاسم للشئ ولا شك ان
وضع الاسم غير الاسم وغير المسمى عند قوم ونفسه عند اخرين
وهم ابن فورك وغيره لكن ارادوا بالاسم مدلول اللفظ وبالمسمى
المدلول المطابقى حيث قالوا كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول
دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل
على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا والشيخ اراد با
لاسم مدلوله والمسمى ما هو اعم من المطابقى والتضمنى فلذلك
قال الاسم نفسه اى نفس المسمى كالله فانه علم للذات من غير
اعتبار معنى فيه او غيره كالرازق مما يدل على نسبته الى غيره
ولا شك ان تلك النسبة غيره او لا نفسه ولا غيره كالعلم مما
يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته وهى عنده لا عينه ولا غيره وقد يوجد
الاسم من الذات بان لا يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو
ففرع اى خذ من الذات فرع تعقلها فمن ذهب الى جواز تعقل
ذاته جواز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب
الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع
الاسم لمعنى فرع ~~تعقلها فمن ذهب الى جواز~~ تعقله ووسيلة

الى تفهيم واذا لم يكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه
وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته
ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان تعقل ذات
ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها
باعتبار ما لا يكتنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع
وخارجا عن مفهوم الاسم وقد يوخذ من الجزء كالجزء للانسان
فيمتنع عليه تعالى لان الوجوب الذاتي ينافي التركيب ومن
الوصف حقيقيا كالعالم او اضافيا كالماجد بمعنى العالي
او سلبيا كالقدوس اي المبرا عن المعايب وقد يوخذ
من الفعل كالخالق وقد يتركب ثنائيا كالجبار فان معناه
منيع لا ينال فهو مركب من صفة اضافية مع سلبية وكا
لقهار فان معناه غالب لا يغلب فهو مركب من صفة فعلية مع سلبية
وقد يتركب اكثر من ذلك كالعظيم فانه الذي انتفت عنه
صفات النقص وحصل له جميع الكمال فيشتمل الصفات
الحقيقية والفعلية والاضافية والسلبية والتسمية توقيفية
فلا يجوز اطلاق اسم تعالى الا باذن عند الشيخ
ومتابعيه وهو المختار وذهب المعتزلة والكرامية الى انه
اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز
ان يطلق عليه ما يدل على اتصافه بها سواء ورد ذلك
الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال
وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت
لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما
لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف

لان

للعارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والخلاف
في غير اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات ولما مضى الكلام
على الالهيات شرع في السمعيات فقال هذا مبحث النبوات
النبي لغة الطريق والمنبئ والمرتفع وعرفا من قال الله ارسلتك
الى الناس جميعا او الى قوم كذا ونحوه مثل بعثتك وانبئهم
وابلغهم عني وسمي بذلك لانه وسيلة الى الله تعالى ومخبر عنه و
مرتفع شانه وقال الحكماء النبي شخص مطلع على الغيب الكائن
والماضي والآتي بسبب اتصاله بالمجردات المنتقشة بصور
ما يحدث في هذا العالم تطيعه هيولى العناصر لقوة في نفسه فتظهر
منه الخوارق ويرى الملائكة مصورة ويسمع كلامهم وحيا
وبمثله ينقاد لهم فيتم التعاون الضروري لنوع الانسان
وينتظم امر المعاش والمعاد فيحصل لك عقلا في العناية
الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام والمعجزة ما قصد به
اظهار صدق المدعي انه رسول الله تعالى وشرائط المعجزة
ان يكون فعلا لله لان التصديق منه لا يحصل بما ليس من قبله
او قائما مقامه من التروك نحو ما اذا قال معجزتي ان اضع
يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه ففعل وعجزوا
فانه معجز ولا فعل لله ثمة كان عدم خلق القدرة ليس فعلا
ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف وان تكون
خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه ولو كان ذلك الخارق
مقدورا للنبي لان قدرته عن عادته معجز وان تتعذر معارضته
فان ذلك حقيقة الاعجاز وان يكون ظاهرا مع دعوى
النبوة ليعلم انه تصديق للنبي وان يكون موافقا لها

اى المدعى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا اخر لم يدل
على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وان يكون غير
مكذب لها فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه
كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان
المكذب هو نفس الخارق ولا بأس من يحيى فيكذب لان المعجز
احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه
وهو بعد ذلك الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به
دعوى فلا يقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء على صدقه ولو مات
عقيبه وقال القاضى اذا خر ميتا عقيب التكذيب بطل الاعجاز
لانه كان احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق
عدم الفرق لوجود الاختلاف فى الصورتين وان يكون
مقارنا للدعوى او متأخرا عنها كان يقول معجزتى ان تحصل
كذا بعد شهر لان المتقدم يقتضى التصديق قبل الدعوى ولا
يعقل والمتقدم من الخارق على الدعوى كرامات ككلام عيسى
عليه السلام فى المهد وقال القاضى كان نبيا فى صباه لو جعلنى
نبيا وقد يوجد الله تعالى الشرائط اى شرائط النبوة من كمال
العقل وغيره فى الطفل فلا تكون معجزاته فى حال صغره
متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه
لم يتكلم بعد هذا الكلام الى اوانه ولم يظهر الدعوى بعد ان
تكلم بها الى ان تكاملت فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين
ان ثبوت النبوة فى مدة طويلة
بلا دعوى وكلام مما لا يقول به
عاقل واما قوله وجعلنى نبيا فهو كقوله النبى عليه السلام

كنت

كنت نبيا وادم بين الماء والطين فى انه عبر عن المتحقق فى المستقبل
بلفظ الماضى وهو اى المعجز فعل الفاعل المختار وقال
الفلاسفة المعجز اما ترك كالقوت اى كالترك للقوت المعتاد
برهة من الزمان خلاف العادة لانجذاب النفس الزكية
عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها فى اصل فطرتها
واما التصفية بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم
القدس فتنكف عن التحليل اى تحليل مادة البدن فلا يحتاج
الى البدل كفى اى كما فى المرض فان النفس لاشتغالها بمقاومة
المرض من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية تنكف عن
التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت فلو امسك فى ايام
صحته شطره هلك او قول كالاخبار عن الغيب بان يقع له
فى اليقظة كالرؤيا او فعل لا يقوى عليه غيره اى قوة بان تتصرف نفسه
بقوتها فى مادة العناصر سيما فيما اى فى مادة عنصر يناسب
مزاجه كفى اى كما تتصرف فى اجزاء بدنه ويثبت نبوة محمد عليه الصلاة
والسلام الدعوى منه لها وظهور المعجزة على يده على وفقها
واظهرها اى معجزاته القرآن ودليل كونه معجزة انه تواتر انه
تحدى به ولم يعارض والا نقل لانه مما تتوافر الدواعى
على نقله سيما والخصوم اكثر من حصى البطحاء واحرص الناس
على اشاعة ما يبطل دعواه واعترض بان ظهور المعجز لا يدل
على الصدق فى دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله
لا من فعل الله اما المخالفة نفسه لسائر النفوس فى الماهية كما ذهب
اليه جماعة او لمزاج خاص فى بدنه او لكونه سحرا او لطلسم اختص
بمعرفته او لخاصية بعض المركبات كالمغناطيس الثانى استناده

الى بعض الملائكة او الشياطين او الاتصالات الكوكبية وهو قد
احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاتخذ ما علم وقوعه
من الغرائب معجزا لنفسه الثالث ان يكون كرامة لا معجزة الرابع
ان لا يقصد به التصديق اذ لا غرض ولا جبا في افعاله تعالى
الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم
استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح منه شيء
عندكم السادس لعل التحدي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة
او لعله تركها مواضعة في اعلاء كلمة ليتناول من دولته حظا
السابع لعلهم استهانوا به اولا وخافوا من اخر السمة شوكته
او شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم الثامن لعله
عورض ولم يظهر لمانع او ظهر ثم اخفاه اصحابه عند استيلائهم
وطمسوا اثاره ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى لها دلالة
على الصدق والجواب ان الاحتمالات العقلية ضرورية الانتفاء
فانها لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات وله معجزات تخرج عن
الوان كانشقاق القمر وكلام الجمادات والحيوانات العجم وحركة
الجمادات واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء
من بين اصابعه واخباره بالغيب وكل واحد منها الظاهر وان لم
يتواتر فقد تواتر القدر المشترك بينهما وانه اي اظهار المعجز
على من يد مدعي النبوة تصديق له فيما ادعاه عادة عند الاشا
عرة لا عقلا فان اظهار المعجز على يد الكاذب ممكن عقلا
لكن انتفاؤه معلوم عادة كسائر العاديات لان من قال انا نبي
ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم
وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هو بتصديقه بعد عنهم واذا

ليتناول

واذا هموا

واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عقلا لشمول
قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثالا وقالوا
اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك ثم قال
للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من المواضع المعتاد
لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان نازلا منزلة
التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال
ثم انا ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له
معلوم لنا بالضرورة العادية لا انا نقيس بالشاهد حتى يتجه
عليه ان الشاهد تعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويحذر
المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة
فلا يصح القياس واما ذكر المثال فللتفهيم وزيادة التقرير
ويؤكده اي يؤكد صدقه عليه الصلوة والسلام في دعواه النبوة
احواله من اخلاقه العظيمة واحكامه واقدامه حيث يحجم عنه
الابطال واخبار الانبياء عنه قالت البراهمة والصابئة والتناسخية
العقل كاف في البعثة فلا فائدة فيها اذ ما قبح عقلا ترك
وما حسن فعل والا يحكم العقل في الفعل بحسن ولا قبح
اتبع الحاجة فيفعل عند الحاجة لان الحاجة ناجزة فيجب
اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد احتمال
المضرة بتقدير فتحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة
المتوهمة والجواب لا نسلم حكم العقل بالحسن والقبح وان سلم حكم
العقل بهما فالشرع يفصل ما يعطيه العقل اجمالا وما يقصر
عنه واذا العقول متفاوتة متخالفة فممنوع اي مبادة

بالشهوة والغضب فلا بد من شرع عام ينقاد له الكل
وقيل في الشرايع ما لا يوافق الحكمة كاباحة ذبح الحيوان
وايجاب تحمل الجوع والعطش ومنع المالوفات التي بها صلاح
البدن في ايام معينة وتكليف الافعال الشاقة كطي الفيا
في وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض
والطواف ببعض مع تماثلها الى ما لا يحصى قلنا ممنوع بل يقصر
عنه العقل ولا حكم له وقيل تجويز خرق العادة سفسطة
اذ لو جاز لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دهنا
والمدعي للنبوة شخصا آخر غير من عليه ظهرت المعجزة الى غير
ذلك من المحالات ومنع كونه سفسطة فان المراد بخوارق
العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم
تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها
ضروري والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر
وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي و
ايضا ما ذكرتموه مشترك الالزام فان ابداع المعجزة
ليس بابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما وقال
السمنية العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لا يشاهده الا بالتواتر
لكن التواتر لا يفيد العلم اذ يجوز الكذب على كل واحد من اهل
التواتر فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل
الا كذب كل واحد واذ حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة
كما اي كحكم ما قبلها بواحد قطعا فان من جوز افادة المائة
للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له ولم يحصر في عدد
فلنفرض طبقة لا تفيد كاثنين ثم تزيد عليها واحدا واحدا

فلو

فلو يفيد شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ للمساواة كل منها لما
قبله في عدم الافادة قلنا يفيد ضرورة للعلم الضروري
بالبلاد النائية والاشخاص الماضية ولا سبيل اليه الا
التواتر وقال اليهود نبوته تقتضي نسخ دين من قبله لكنه
لا نسخ جائز لانه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا
على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ لو كان في الحكم
المنسوخ مصلحة لا يعلم فواتها بالنسخة فهو جهل وان كان يعلم
فواتها فترك رعايتها ولا تم اهملها بلا سبب ثانيا فهو بدا اي ندم
عما كان يفعل والجواب انه لا يلزم جهل ولا بدا اذ لعله اي النسخ
لمصلحة بدت ولم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب
الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كانت
المصلحة [illegible] في وقت [illegible] ثبوت الحكم وفي آخر ارتفاعه وهذا الجواب
انما يحتاج اليه اذ وجبت رعاية المصلحة في الاحكام والا فعندنا
لا يجب فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة ولان موسى
عليه السلام نفاه اي نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه
لكونه نبيا اذ لو اثبته تواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة
التي تتوافر الدواعي على نقلها واشاعتها لا سيما من الاعداء بتكرير
ومن يدعي نسخ دينه والا بان سكت عن النفي والاثبات لم
دينه بل كان تثبت مرة واحدة لان مقتضى الاطلاق يتحقق
بالمرة الواحدة وانه معلوم بالانتفاء لتقرره الى [illegible] وان النسخ
باتفاق والجواب لعله اثبته ولكنه لم يتواتر اما لقلة
الداعي منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم او لقلة النقلة
في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان اليهود حرقتهم

وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله
والانبياء معصومون عن الكفر والضلال والخطا في
الفتوى والحكم اجماعا وجوز الفضيلة عليهم المعصية
وانها كفر عندهم فلزمهم تجويز الكفر وجوز الرافضة اظهاره
اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان
اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس في التهلكة ورد بانه
يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وعدمه ولكثرة
المخالفين وجوز الحشوية صدور الكبائر عنهم عمدا وجوز
قوم صدورها عنهم سهوا وصدور الصغاير عمدا
وجوز اصحابنا صدور الصغاير عنهم سهوا الا الصغاير
الخسة وينبهون عليها فينتهون عنها هذا كله بعد الوحي
وقبل الوحي تمنع الكبائر والاصرار على الصغاير الا نادرا و
منع المعتزلة ان يصدر عنهم ما ينفر الطباع عن متابعتهم و
منع الرافضة صدور الذنب عنهم مطلقا صغيرة كان او كبيرة
عمدا او سهوا او خطا في التاويل قبل الوحي وبعده لنا
على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون
عن الكبائر مطلقا وعن الصغاير عمدا انهم لو اذنبوا لحرم
اتباعهم فيه ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب مع ان اتباعهم
في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى قل ان
كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولردت شهادتهم اذ لا
شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته

فمتاع

في متاع الدنيا كيف تسمع في الدين ووجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر والزجر ايذاء وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تعالى
والذين يؤذون الله ورسوله وضوعف عذابهم اذ الاعلى رتبة
يستحق عقابا ونقالا اشد لعذاب لمقابلة اعظم النعم بالمعصية
ولذلك ضوعف حد الحر فيلزم ان يكونوا اسوأ حالا من عصاة
الامة ولم ينالوا عهده لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة وكانوا من
حزب الشيطان لان الله تعالى قسم المكلفين الى حزب الله
وحزب الشيطان والمطيعون حزب الله تعالى اتفاقا فلو كان
المذنبون كذلك بطل التقسيم فيلزم ان يكون الانبياء المذنبون
خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان
الزهاد من احاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من احاد
الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك في بطلانه
ولم يكونوا مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي
المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى
في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار واما القصص الواردة في القرآن او الاحاديث او الاثار
الموهمة لصدور الذنب عنهم في زمان النبوة فما نقل منها احادا
مردود لان نسبة الخطا الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى
الانبياء وما ثبت منها تواترا حملناه على انه كان قبل الوحي او
من قبيل ترك الاولى وهي صغاير صدرت عنهم سهوا او لها
محامل اخر فنأولها ونصرفها عن ظاهرها

163

وانها اى العصمة عند الحكماء ملكة تمنع الفجور وهى اى هذه
الملكة انما تحصل بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات
وتتاكد هذه الملكة فيهم بتتابع الوحى بالاوامر والنواهى
والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير بالسهو ومن ترك
الاولى وقيل امتناع الذنب من النبى لخاصية فى نفسه او بدنه
ويكذبه ان النبى يتعلق به المدح والتكليف بترك الذنب ولو كان
ممتنعا لما كان كذلك ويكذبه ايضا قوله تعالى قل انما انا بشر
مثلكم يوحى الى فانه يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع
الى البشرية والامتياز بالوحى لا غير واما عندنا فالعصمة ان لا
يخلق الله فيهم ذنبا وعصمة الملائكة تنافيها وجهان الاول قولهم
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية اذ فيه غيبة
لمن يجعله الله تعالى خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا عجب
وتزكية للنفس بذكر مناقبها وفيه ايضا ان نسبتهم الافساد
والسفك اليه رجم بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته
اعزاز بنى ادم ان يطلع اعداهم على عيوبهم واتباع الظن فى مثله غير
جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا
انكار على الله تعالى فيما يفعله وهو من اعظم المعاصى والثانى
ان ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا
وهو منهم للاستثناء فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون
الا ابليس وتناول الامر اياه فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا ولو لم يتناوله الامر لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن الاول ان قولهم اتجعل استفسار

عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله فى خلقهم والغيبة
اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه
والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة
هنالك وكذلك لا تزكية ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله
او يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغير كقراتهم ذلك من اللوح وعن
الثانى ان ابليس كان من الجن وصح الاستثناء وتناوله الامر تغليبا
وكون طائفة من الملائكة تسمى بالجن خلاف الظاهر مع ان ذكر
كونه من الجن فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه يأباه
وللمثبت لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون يخافون ربهم من فوقهم اى فلا يعصونه
ويفعلون ما يؤمرون وفضلهم اى الانبياء على الملائكة العلوية
السماوية قيد به لانه لا نزاع فى انهم افضل من الملائكة السفلية
الارضية اكثر اصحابنا وكل الشيعة واكثر اهل الملل لا سجود
لادم فقد امر بالسجود وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق
الى الفهم وعكسه على خلاف الحكم لان السجود اعظم انواع الخدمة
واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان ادم افضل
منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل واعترض
بان السجود تقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم اذ يجوز ان
يكون سجودهم لله وادم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز
ان يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا فلا يكون
غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها
باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود
ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل على تفضيله عليهم

في شيء من هذه الاحتمالات والجواب ان قوله تعالى ارايتك هذا الذي
كرمت علي ينفي الاحتمالات ويدل على انه اسجار تكرمة وتفضيل اذ لم
يتقدم هناك فما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود ولعلم آدم
الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه
يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها اسع قل هل يستوي الذين
يعلمون والذين لا يعلمون فانه يدل على ان العالم افضل من غيره
واذ عبادتهم اي البشر اشق من عبادة الملائكة لانها مع الشهوة
والغضب العائقين عنها فهي افضل لقوله عليه الصلاة والسلام
افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صالحها اكثر ثوابا وليس
للملائكة شهوة ولا غضب ولانه اي البشر ركب من طبيعة بهيمية وعقل ملكي
فهو بين البهيمة التي لها شهوة بلا عقل وبين الملك الذي له
عقل بلا شهوة فبطبيعته له حظ من البهيمة وبعقله له حظ
من الملكية ومن غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم
لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فمن اي فذلك يقتضي
بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان من غلب عقله طبيعته
فهو خير من الملائكة والحكماء والمعتزلة وابو عبد الله الحليمي
والقاضي ابو بكر عكسوا فقالوا الملائكة افضل لانهم ارواح مجردة
كاملة بالفعل علوية متعلقة بالافلاك والكواكب مبرأة عن
الشهوة والغضب قوية على الافعال الشاقة كالزلازل فانه توجد
بتحريكاتها والسحاب بعرض ويزول بتصرفاتها نورانية لطيفة
لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية بخلاف النفوس الناطقة
في الكل ولو لا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي
التعظيم والترفع والنزول عن درجة الملكية والجواب لا نسلم انه

في معرض

في معرض التواضع بل لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوا بالعذاب
تهكما به ~~وتكفيرا له~~ وتكذيبا له فنزل قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يعني انا لانه ليس انزل العذاب
من خزائن الله ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو
ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبريل قلب باحد
جناحيه مداين قوم لوط فقد دلت الاية على ان الملك اقدر و
اقوى فاين حديث الافضلية التي هي اكثرية الثواب ولقوله تعالى
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه
حرضهما على الاكل من الشجرة لما امتنعا عنه بان المقصود بالمنع قصوركما
عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف فقبلا منه
واقدما عليه والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا
واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي
والفضيلة المطلوبة ولقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله
ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال
لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال ولا من هو دوني
والجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى
ولكونه بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا عبد الله وادعوا له الالوهية
والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما يقدر عليه ولكونه بلا اب
فاخرجوه عن كونه من العبودية ولم يصير ذلك سببا لادعائهم
الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية في شيء ولقوله
تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده
ليس القرب المكاني بل قرب الشرف والرتبة والجواب المعارضة

بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فظهر
ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية ولان الملائكة
معلموا الانبياء ورسل الله اليهم ولا شك ان المعلم والرسول
افضل من المتعلم والمرسل اليه والجواب عن الاول انهم مبلغون
والمعلم هو الله تعالى وعن الثاني انه لو كان قاعدة كلية لوجب
ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك من الملوك الى ملك افضل
من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا ولاطراد تقديم ذكرهم اي
الملائكة على الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد والجواب
ان ذلك بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود
فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي والكرامات
للاولياء جائزة وواقعة فجوازها لان الاستناد الممكنات الى قدرته
الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب عن فرض
وقوعه محال لذاته ووقوعها لقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر
ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من
النخلة وقصة آصف حيث احضر عرش بلقيس من مسافة بعيدة
من الله تعالى في طرفة عين وقصة اصحاب الكهف حيث بقاهم الله تعالى
ثلثمائة سنة وازديادا احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء
اجماعا وشيء من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص
لم يكن معجزة لفقد شرطه وهو مقارنة الدعوى والتحدي ومنعها
الحليمي والاستاذ ابو اسحق والمعتزلة غير ابي الحسين لانها
لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة
وينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز عن المعجزة بالتحدي مع ادعاء
النبوة ثم يجوز اعادة المعدوم عندنا وعند مشايخ

في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض [وقوعه محال] صح

المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقيت
ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية
مع امكان الاعادة اذ لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا لاجل
لوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى
ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك
كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب واعترض بان العود
اخص من الوجود المطلق لكونه وجودا خاصا وهو بعد طريان
العدم ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته
او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا واجيب بان الوجود امر واحد
في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته بل بحسب
الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فلو وردان
العود اخص من مطلق الوجود والا بان جاز كون الشيء الواحد
ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر معللا بان الوجود في
الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول
بحسب الاضافة جاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب
الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان فجاز ان يكون ذلك
الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه مخالفة
لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي
لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان اخر لان
اقتضاء الذات من حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها بل الاعادة
اهون عليه من الابتداء كما ورد في الكتاب المجيد وله المثل الاعلى

اذ المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة
الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس
قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس
الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها
واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور
هنالك تفاوت بالاهونية ومنعه الحكماء والتناسخية المنكرون
للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابو الحسين ومحمود الخوارزمي من المعتزلة
فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون
اعادة المعدوم ويقولون اعادة المعدوم هي جمع اجزائه المتفرقة
ضرورة انه تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل
من طرفين متغايرين فيكون حينئذ الوجود بعد العدم غير الوجود
قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو
المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه
فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا
بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان
موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف
به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا
التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب
زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالف جمهور من العقلاء غير
مسموعة ولانه لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر
على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك
المعاد وحينئذ لا يمتاز المعاد عن مثله المستانف معه

ويلزم

167

ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري
البطلان ومنع عدم التمايز حينئذ بين المعاد والمستانف لم لا
يكونان بل يتمايزان بالهوية كالمبتدا معه اي مع المبتدا وذلك لانه
وان اتحدا في الحقيقة يتمايزان بالهوية ولانه لا يكون معادا
بعينه الا اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدا
فيلزم ان يعاد بوقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فمبتدا
فيكون حينئذ مبتدا من حيث انه معاد هذا خلف ومنع لزوم اعادة
الوقت اذ اللزوم في اعادة الشيء بعينه اعادة المشخصات ولا شك ان
الوقت ليس من المشخصات وان انكرت ذلك وزعمت ان الوقت من
المشخصات وان تغاير الوقتين يوجب التغاير بحسب الخارج سلم بل لو منع
جوابك لا ان غير القائل لتبدل الوقت وهذا الكلام الزم بابن
سينا تلميذ بهمنيار في هذه المسئلة ثم نقول على تقدير تسليم ان الوقت
من العوارض المشخصة فلا بد من اعادته كيف زعمت ان الواقع
في وقته الاول يكون مطلقا مبتدا حتى يلزم كونه مبتدا ومعادا معا
والحال ان المبتدا ما لم يعد وقته وحشر الاجساد اثبته
المليون للعلم باجزاء الاجساد والقدرة على جمعها وتاليفها وخبر
الصادق في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل وتعاد
الاجزاء الاصلية التي لا تتبدل من اول العمر الى اخره لا جميع الاجزاء
فلا يرد ما اورده المنكر لحشر الاجساد وهو انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار الماكول جزءا من الاكل فتلك الاجزاء اما ان تعاد
فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بعينه وانما
لا يرد عند ارادة الاجزاء الاصلية لانها تصير فضلا في
الاكل واستدل على عدم جواز حشر الجسد بانه لو حشر فاما

لا لغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما الغرض
اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما
لايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وببديهة العقل
ايضا وذلك لقبحه وعدم ملايمته للحكمة الالهية والعناية
الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية
لا حقيقة لها وانما هي دفع الالم بالاستقراء وهو لو ترك
على حاله ولم يعدم لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة
فلا فائدة فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ
بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى لان يمرض عبده ليدفعه
عنه فيلتذ بعوده الى عدم المرض والجواب انا نختار انه يحشر
لا لغرض اذ لا يجب الغرض عندنا في افعاله تعالى وعلى تسليم
وجوب الغرض لا يتعين الالتذاذ غرضا عند انتفاء كون الايلام
غرضا لجواز ان يكون فيه غرض آخر لا نعلم ولئن سلمنا انحصار
الغرض فيهما نمنع انه اي الالتذاذ دفع الالم غايته ان في دفع
الالم لذة واما انها ليست الا هو فلا ولم لا يجوز ان تكون امرا
يحصل معه تارة ودونه اخرى ولئن سلم ان اللذة الدنيوية
دفع الالم فنمنع ذلك في الاخروية اذ الاخروية متشابهة للدنيوية
صورة لا حقيقة فتكون الدنيوية دفع الالم وحقيقة
تلك الاخروية امرا وجوديا واعلم انه لم يثبت اعدام الاجزاء
البدنية ثم اعادتها بل يحتمل تفريقها ثم تأليفها واما
الاستدلال على الاول بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فضعيف
لان التفريق هلاك ايضا وقال الحكماء المنكرون لحشر الاجساد
في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عين مفارقة النفس

بدنها

بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها
وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها
النفس الناطقة لا تفنى والا فهي موجودة بالفعل فلو قبلت
الفناء لكان لها قوة قبول العدم وهي بسيطة فللبسيط
قوة وفعل وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في
محلين متغايرين وهو ينافي البساطة وهي اعني النفس اما جاهلة
جهلا مركبا فتتألم بعد المفارقة اي بالجهل كالكافر وعنادا وذلك
لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله وانما لم تتألم
قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة
في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن شوائب
الظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها
بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة
واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها
وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول
نقصانها شعورا لا يبقى فيه التباس او عاملة
لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضيات
للطبيعة وميلها الى الشهوات فهي فتتألم تألما عظيما وتشتاق
مشتهياتها التي الفتها اشتياق العاشق المهجور الذي لم ينقطع رجاء
الوصول الى ان تزول تلك الهيئات عاقبة الامر بحسب شدة
رسوخها فيها وضعفها لانها انما حصلت لها لركونها الى البدن
لذاتها وذلك مما ينسى بطول العهد به فتنقطع عقوبتها فتلتذ بكمالها
كالمؤمن الفاسق على رأينا او عاملة بريئة من الهيئات الردية
فتلتذ بكمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس

الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا
فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير
المكلفين هذا ما عليه جمهورهم وقيل اي قال قوم منهم وهم اهل التناسخ
انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها
الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة
عن جميع العلائق الجسمانية فتخلص الى عالم القدس واما النفوس
الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فتتردد في الابدان فالا
نسانية اي فتترددها والابدان الانسانية وتنقلها من بدن الى آخر حتى
تبلغ النهاية فيما هو كمال لها من علومها واخلاقها فتبقى مجردة مطهرة عن
التعلق بالابدان نسخ و انتقالها الى الابدان الحيوانية بان تنتقل الى
بدن حيواني يناسبها في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب
للجبان مسخ و انتقالها الى الاجسام النباتية رسخ و انتقالها
الى الاجسام الجمادية كالمعادن والبسائط ايضا فسخ قالوا وهذه
التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد
من الدركات الضيقة في جهنم هذا في النفوس المتنازلة واما النفوس
المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فانها قد تتخلص من الابدان كلها
لصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض
الاجرام السماويات لبقاء حاجتها الى الاستكمال والجنة والنار
مخلوقتان الان عندنا وعند الجبائي وابي الحسين البصري
وبشر بن المعتمر لقصة آدم وحوا واسكانهما الجنة واخراجهما
عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار
اذ لا قائل بالفصل ولا عدت للمتقين واعدت للكافرين بلفظ الماضي
وهو صريح في وجودهما وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري

وضرار بن

وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء
فعباد الصيمري احال وجودهما الان عقلا اذ لو وجدتا فاما في
عالم الافلاك او العناصر او عالم آخر والاقسام الثلاثة باطلة
اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام
فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات وهي على الوجه الذي
يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ
لان النفوس تتعلق حينئذ بابدان موجودة في العناصر مغايرة
ابدانا فيها واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة
ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء وتلاقيا تباينا
او تماسا وهو محال وابو هاشم احال سمعا لوجهين الاول قوله تعالى
تعالى في وصف الجنة اكلها اي ماكولها دائم مع قوله تعالى كل شيء
اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها
لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالاية
الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الان فكذا النار والثاني قوله تعالى
في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك
الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام والجواب
عن الاول انا نختار الشق الاول ونقول يجوز الخرق على الا
فلاك وقد تكلمنا على ماخذه او نختار الثاني ونمنع لزوم التنا
سخ لانه انما يلزم لو اعيدت النفوس في ابدان اخر غير ابدانها او
نختار الثالث ونقول يجوز عالم آخر وقد سبق الكلام عليه
على ان هذا الدليل لو تم لانتج استحالتهما مطلقا في الحال فقط و
عن الثاني انه يعني اكلها دايم ما فسره بقوله اي انه لا يعني كلما فني
منه شيء جيء ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه

لانه اذا اكل فقد فنى ودوامه بدلا لا ينافي هلاكه وان معنى
عرضها السموات والارض عرضها كعرض السموات والارض لامتناع
اي امتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا حال الفناء
اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا واحدهما موجود
والاخر معدوم والتصريح اي وللتصريح في آية اخرى بان عرضها
كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو
حنيفة اي مثله ثم اوجبت المعتزلة البصرية الثواب على الله تعالى
اذ هذه التكاليف الشاقة اما لا لغرض او لغرض عائد الى الله
او الينا في الدنيا او في الاخرة لتعذيبنا او لنفعنا لكنه يتعين ان يكون
لنفعنا لانتفاء سائر الاقسام اما الاول فلانه عبث قبيح يستحيل
صدوره عنه تعالى واما الثاني فلانه تعالى منزه عن الانتفاع
والتضرر واما الثالث فلان الاتيان بالتكاليف
مشقة بالمحض دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس
عن شهواتها واما الرابع فلانه قبيح جدا ومنع وجوب الغرض
وقد مر مرارا كثيرة واوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب
صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله
عنه لئلا يلزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب
ان هذا الدليل لا يعطي الوجوب وانما يفيد الوقوع اذ لا شبهة في ان
عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا واستدلوا
ايضا على وجوب عقاب صاحب الكبيرة بان مرتكبها اذا علم انه
لا تعاقب عليها كان ذلك تقريرا له عليها واغراء والجواب انه لا تقرير
ولا اغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء
بالوعيد فيه من الزجر ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض وهو

احتمال

170

احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك قالوا اي المعتزلة والخوارج وهو
مع ذلك مخلد في النار الخالدا فيها اي لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والجواب ان المراد بالخلود ههنا هو
المكث الطويل واما قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين فالمراد بالفجار فيه ما فسر بقوله
اي الكاملون في الفجور وهم الكفار لقوله تعالى اولئك هم
الكفرة الفجرة او تبقى على عمومها لصاحب الكبيرة ولكن يخص
عمومها بآيات تدل على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وبه اي باختصاص
العذاب مؤبدا او غير مؤبد بالكفار قال مقاتل بن سليمان
من المفسرين والمرجئة عملا بظواهر هذه الاية وما شاكلها لكنا
نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على و
عيد الفساق وقال اصحابنا الثواب فضل من الله تعالى وعدبه
فيعطيه من غير وجوب اذ التخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه
والعقاب عدل منه تعالى اوعد به والعفو فضل ويخلد الكافر
اجماعا من المسلمين وانكره طائفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه
الاول ان القوة الجسمانية متناهية في العدة والشدة والمدة
فلابد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة
لم يبق الاحساس فلا يتصور عذابه والجواب ان تناهي القوة الجسمانية
ممنوع وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني
دوام الاحراق مع لا ينافي الحيوة اذ لا نشترط فيها البنية ولا
اعتدال المزاج اذ قد يخلق الله فيه اي في الحي قوة لا تخرب معها
بنيته بالنار مع كونه متلذذا بها كالسمندر اي كما خلقها الله تعالى

في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوان مأواه النار الثالث
النار يجب افناؤها للرطوبة بالتجربة قليلا وقليلا وفيه تنتهي الحال بالآخرة
الى العدم منها لكونها متناهية وحينئذ تتفتت الاجزاء التي كانت مستمسكة
مستمسكة بتلك الرطوبة ولا تبقى الحياة فلا يدوم العقاب والجواب
ان افناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها
بقدرته فقد لا يفنيها او يفنيها ولكن يبدل مكانها رطوبة اخرى
فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة وكذا يخلد فيها الكافر
البالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق خلافا
للجاحظ ولعبد الله بن الحسن العنبري حيث قال انه معذور وعذابه
منقطع وكيف يكلف بما ليس في وسعه ويعذب بما لم يقع فيه تقصير
من قبله والجواب ان هذا القول مخالف للكتاب والسنة والاجماع بل مما
علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا
وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد
الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد فراغ الوسع
لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام ولا يخلد غيره اي غير
الكافر فلا يخلد مرتكب الكبيرة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة لقوله قد عمل خيرا هو ايمانه
فاما ان تكون رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل
بالاجماع او بعد خروجه منها وفيه المطلوب وقال عليه السلام من
قال لا اله الا الله دخل الجنة واستدل المعتزلة والخوارج على ان مرتكب
الكبيرة مخلد في النار بانه يستحق العقاب والعقاب مضرة خالصة
لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع ابدا والثواب منفعة خالصة
عن الشوائب دائمة والجمع بينهما محال كالجمع بين استحقاقيهما واذا ثبت

للفاسق

للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب
فيكون مخلدا والجواب ان استحقاقه اي الفاسق للعقاب ومنافاته
اي العقاب للثواب ممنوع فبطل اي فاذا بطل منافاة العقاب
للثواب بطل الاحباط اي احباط الطاعات بالمعاصي مطلقا
للجمهور اي كما هو مذهب جمهور المعتزلة والخوارج ايضا فانهم قالوا
بكبيرة واحدة يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم
شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده اصلا وبطل ايضا احباط
الطاعات او المعاصي السابقة بقدره اي بقدر المتأخر منها
كابي اي كما هو مذهب ابي علي الجبائي فانه قال الطارئ من الطاعة
او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره وبطل
ايضا الاحباط بالموازنة كابنه اي كما هو مذهب ابن الجبائي
وهو ابو هاشم فانه قال يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما
رجح احبط الاخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار
المرجوح ويبقى الزائد فصار حاصل مذهبه انه ابطل كل واحد من
الاستحقاقين المتساويين بالاخر وهو باطل والا اي وان لم يكن
باطلا فان ابطل كل منهما الاخر معا وجدا مع العدم لان وجود كل
منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لم
يبطل كل منهما الاخر معا بل تقدم احدهما فابطل الاخر ثم كر الاخر عليه فغلبه
عاد المغلوب غالبا وانه باطل واتفقوا اي الجبائيان
واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا تتساوى
الطاعات والزلات والا لتنافيا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر
من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز
اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا تنافيا معا فلا يكون

فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فالجبائي قال انه محال
عقلا لانه ابطال كل منهما للاخر اما معا او على التعاقب وكلاهما
محال لما عرفت وقال ابنه ابو هاشم ليس بمحال عقلا لان العقل
لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات
الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة
العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يوثر في
الاستحقاق الناشي من الاخر حتى لا يبقى من احد الاستحقاقين بقية
فليس الكاسر والمنكسر واحدا وانما هو محال سمعا للاجماع
على ان كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في
احداهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في
الموجب والجواب انه قد يثاب من جهة ومخصوص العصب وهو
تعالى عفو بالاجماع وعفوه ليس في حق الكافر بل في حق المو
منين فالكبائر قبل التوبة خلافا للمعتزلة اذ عندهم اي عند اهل الكبائر
قبل التوبة وهو صاحب الصغائر مطلقا وصاحب الكبائر بعد
التوبة لا يجب عقابه كصاحب الصغائر قبل التوبة او يمتنع عقابه عندهم
كصاحب الصغائر والكبائر بعد التوبة لان قبول التوبة
وترك العقاب بعدها واجب على الله تعالى عندهم ولقوله
تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه
ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي
ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل
فضلا عن كلام الله تعالى ولقوله تعالى ان الله لا يغفر الذنوب
جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه ولقوله تعالى
ويعفو عن كثير ولقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم

والتقريب

والتقريب فيهما ما قدمناه آنفا والشفاعة منه عليه الصلوة والسلام
لهم اي لاهل الكبائر من امتي ولاستغفر لذنبك وللمؤمنين من الامة
في اسقاط العقاب عنهم للحديث شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
ولاستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنبهم
لدلالة ذكر الذنب وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في
اسقاط عقابه عنه قالوا اي المعتزلة الشفاعة انما هي لزيادة
الثواب لا لدرء العقاب لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها
شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له اعيانا
لان الضمير لقوم معينين وهم اليهود ولا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم
ولا عموم له ازمانا ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور
فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت والتوبة في اللغة الرجوع
وفي الشرع ندم الحديث الندم توبة على معصية خرج الندم على المباح
والطاعة فانه لا يسمى توبة من حيث هي معصية يخرج الندم على شرب
الخمر من حيث انه موجب للصداع وخفة العقل والاختلال
بالمال والعرض فانه ليس بتوبة شرعا مع عزم ان لا يعود اليها تصريح
باللزوم فان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك
اذا قدر عليها ليشمل توبة المجبوب عن الزنا فان عزمه على ترك
الزنا على تقدير قدرته عليه متصور ومنعها اي التوبة ابو هاشم
في الزاني المجبوب اي الذي زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان
لا يعود اليه على تقدير القدرة لانه لا يتحقق منه حقيقة العزم
على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه ونقض
دليل ابي هاشم لمرض مخيف فان التوبة فيه مقبولة اجماعا مع انها
ليست باختيار بل بالجاء الخوف اليه ولا يجب في صحة التوبة

عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة ولان لا يعاود ذلك الذنب
الذي تاب عنه اي ذنب كان ولان يستديم الندم على الذنب المتوب
عنه في جميع الاوقات خلافا للمعتزلة اما الخروج عن المظلمة برد
المال او الاستبراء عنه والاعتذار الى المغتاب واسترضائه
ان بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على
ذنب آخر واما ان لا يعاود واصلا الى ما تاب عنه فلان التوبة
مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط العبادة المأمور بها في وقت عدم
المعصية في وقت اخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية تجب
عليه توبة اخرى عنه واما استدامته للندم في جميع الازمنة فلان
النادم اذا لم يصدر عنه منافيا في ندمه كان ذلك الندم في حكم
لان الشارع اقام الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في
الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولا في التكليف بالاستدامة
من الحرج المنفي عن الدين وللمعتزلة في التوبة الموقتة مثل ان لا
يذنب سنة والتوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب
الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات
والذنوب جميعا او لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب
العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر
او في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه فلم يكن توبة وذهب
آخرون منهم الى انه لا يجب العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي بالمأمور
ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون
المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة
المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا
والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين الموقتة

والمفصلة

والمفصلة واوجبوا اي المعتزلة على الله تعالى قبولها اي التوبة
بناء على اصلهم الفاسد من ان التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة
وجب مجازاته عليها والظاهر انها طاعة واجبة للامر بها قال
تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب
وعذاب القبر للكافر والفاسق حق لقوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف عذاب يوم القيمة على
عرضهم على النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه
قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه فهو
عذاب القبر لان الآية وردت في حق الموتى ولقوله تعالى ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فهي الاماتة قبل
القبر ثم الاحياء فيه ثم الاماتة فيه بعد سؤال منكر ونكير
ثم الاحياء للحشر واما قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى فالاهل اي فهو وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة
كما اشار اليه بقوله اي فيها اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت
فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة
في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول
الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في
الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم
الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا
يتصور موتهم فيها وكذا سائر السمعيات مما اخبر به الصادق وهو
ممكن كالصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض
وشهادة الاعضاء والايمان لغة هو التصديق مطلقا قال

تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى مصدق لنا
فيما حدثناك به وشرعا تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ضرورة
تفصيلا وفيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وليس العمل الصالح
نحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات فان الشئ لا يعطف على نفسه ولا الجزء
على كله وضده اى ولا قرانه الايمان بضد العمل الصالح وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال
ومن المعلوم ان الشئ لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزءه
ونحو كتب فى قلوبهم الايمان فانها تدل على ان القلب محل الايمان
فهو التصديق وقال الكرامية هو الكلمتان اى كلمتا الشهادة
لانه تواتر عن الرسول والصحابة والتابعين القناعة بهما وانهم
كانوا لا يستفسرون من اتى بهما عن تصديقه القلبى وعمله ويلزمهم
كفر من صدق بقلبه وهم بالتكلم بهما ثم منعه عنهما مانع من خرس
ونحوه وهو خلاف الاجماع وقال المعتزلة وبعض الخوارج هو
الاعمال اى اعمال الجوارح وقال اكثر السلف هو مجموع الثلثة
فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان
لقوله عليه الصلوة والسلام الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن
الطريق والجواب ان المراد شعبه اى شعب الايمان قطعا لا نفس
الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان
حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد
فى الحديث من نحو تقدير مضاف وهل يزيد الايمان وينقص
قيل اى قال الرازى وكثير من المتكلمين الخلاف فى قبوله
الزيادة والنقصان فرع ذلك اى فرع تفسيره فان قلنا هو

نفس الايمان ولا جزء اقول فلا اثم الايمان بالعمل الصالح

التصديق لم يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت
لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتمال
النقيض ولو بابعد وجه ينافى اليقين فلا يجامعه ولا بحسب
متعلقه لان متعلقه جميع ما علم بالضرورة مجئ الرسول به والجميع
من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان
قلنا هو الاعمال اما وحدها ومع التصديق فيقبلهما وهو
ظاهر والحق نعم اى الايمان يقبل الزيادة والنقصان ولو
كان بمعنى التصديق لتفاوته اى التصديق قوة وضعفا وقولكم
الواجب ~~بمعنى التصديق~~ اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال
النقيض وقلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط اذ
يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض
ولتفاوته تفصيلا يعنى ان افراد ما جاء به الرسول
متعددة وداخلة فى التصديق الاجمالى فاذا علم واحد
بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك
التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات
التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان وعليه النصوص
القرانية واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا والكفر خلافه
فهو عدم تصديق الرسول فى بعض ما علم مجيئه به
ضرورة وقال الخوارج بناء على ان الايمان هو الطاعات
الكفر كل معصية وقال المعتزلة بناء على ذلك ايضا
الكفر ما دل على الجهل بالله ورسوله والا بدل على ذلك
فينقسم الى ما يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اى
الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لساير

فما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهام عدم
التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عن المعاصي المخرجة الى
تلك المنزلة بالكبائر كالزنا والقتل العمد العدوان وشرب
الخمر ونظائرهما واول من احدث هذا القول بهذا الاخراج
واصل بن عطا وعمرو بن عبيد وينقسم الى غيره
ككشف العورة ويسمى بالصغاير ولا يوصف صاحبها
بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان ثم الامامة قيل رياسة عامة في
امور الدين والدنيا لشخص واحد من الاشخاص فقيد العموم
احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير
احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الاماما عند فسقه
فان الكل ليس شخصا واحدا ويرد على هذا التعريف النبوة فهي
اي الامامة خلافة الرسول عليه الصلوة والسلام في اقامة
الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامم وبهذا القيد الاخير
يخرج من ينصبه الامام في ناحيته كالقاضي ويخرج المجتهد اذ لا
يجب اتباعه على الامم بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف
ايضا ويجب النصب للامام علينا سمعا عندنا لانه
دفع ضرر مظنون فيجب اجماعا بيانه انا نعلم علما يقارب
الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمنا
كحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعائر
الشرع في الاعياد والجماعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا
ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل
الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت
الاراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي

ذلك

ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلا
كهم جميعا وتشهد له التجربة والفتن القائمة
عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى الامر تعطلت
المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه
وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام
دفع مضرة لا يتصور اعظم منها واعترض بان في نصبه ايضا اضرارا
من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله يتحكم عليه
فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اليه اضرار به لا محالة الثاني
ان بعضهم قد يستنكف عنه كما جرت به العادة فيفضي الى الفتنة
الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي فيتصور منه الكفر والفسوق
فان لم يعزل اخل بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى
الى الفتنة والجواب ان الضرر اقل ومرجوح بالنسبة الى الضرر
اللازم من ترك نصبه وقال المعتزلة والزيدية يجب علينا نصب
الامام عقلا لانه اي دفع المضرة مقطوع الاصل يعني
ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا كذلك
للضرر المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات
المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها
في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم
يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل
الصريح يقضي بوجوب اجتنابه والجواب انا نمنع الكبرى
القائلة ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل لان الوجوب
واخواته لا تستفاد الا من الشرع عندنا وقال الامامية والاسماعيلية
يجب نصب الامام على الله لانه لطف لكن في العبد

معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب
عليه تعالى والجواب انا لا نسلم وجوب اللطف عليه
تعالى وان سلم فنقول اى فاللطف الذى ذكرتموه
انما يحصل بامام ظاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو
الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصى باقامة الحدود و
القصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه
على الله تعالى كما فى هذا الزمان فالذى توجبونه وهو الامام
المعصوم المختفى ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء
تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذى
هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى فى زماننا هذا
تاركا للواجب وهو محال ولم يوجبه اى نصب الامام الخوارج
لا علينا ولا على الله تعالى بل جوزوه لانه اى نصب الامام
يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيتعدى قوم امامة
شخص وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر
والتجربة شاهدة بذلك ومنهم من فصل بين حال الامن والفتنة
على مذهبين فقيل انما يجب نصبه فى حال العدل والامن اذ هو
اقرب الى اظهار شعائر الاسلام واما نصبه فى حال الفتنة فانه
يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب
وقيل بالعكس لانه لا حاجة اليه حال الامن والانصاف بين
الناس فلا يجب وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن ويندفع
ما قالوا من ان نصبه يثير الفتنة بتقديم الاعلم فان تساويا
فالاورع فان تساويا فالاسن وانما لم يجب عن العقولين
المفصلين لان جواب كل منهما يعلم من دليل الاخر واهلها

اى الامامة

اى الامامة مجتهد فى الاصول والفروع ليقوم باموز الدين
متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقايد الدينية
مستقلا بالفتوى فى النوازل واحكام الوقايع نصا
واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل
الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط
ذو رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش
وحفظ الثغور ليقوم بامر الملك شجاع قوى القلب ليقوى
على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات
فى المعارك وقيل لا يشترط فى الامامة هذه الصفات
الثلث لانها لم توجد الان مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان
يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة
بدونها او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق
او لا يجب هذا ولا ذاك وحينئذ يكون اشتراطها مستلزما
للمفاسد التى يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا تكون هذه الاو
صاف معتبرة فيها نعم الامام شروط اخرى وهى انه عدل
فى الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال
فى اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقل ليصلح للتصرفات الشرعية
والملكية بالغ لقصور عقل الصبى ذكر اذ النساء
ناقصات عقل ودين حر لئلا تشغله خدمة السيد
عن وظايف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار
يستحقرون العبد ويستنكفون عن طاعته فهذه الصفات الخمس شروط معتبرة فى الامامة اجماعا وههنا
خمس اخرى فى اشتراطها خلاف كما ستروى قرشى للحديث وهو

قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة
عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله تعالى عنه استدل به
يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامام بمحضر
من الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد
اليقين باشتراط القرشية ومنعه اي هذا الشرط الخوارج
وبعض المعتزلة لقوله عليه الصلوة والسلام السمع والطاعة
ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا
قلنا يجب حمله على من جعله الامام اميرا على سرية او ناحية
دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع ولا تشترط الهاشمية خلافا
للشيعة ولا العلم بجميع مسائل الدين خلافا للامامية
ولا المعجزة خلافا للغلاة حيث قالوا يشترط ظهور المعجزات
على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وانما لا
يشترط واحد من هذه الاوصاف الثلثة لخلافة ابي بكر رضي الله
تعالى عنه فانه لا يجب له ما ذكر اتفاقا بل كونه هاشميا ممتنع
ولا العصمة لذلك اي لخلافة ابي بكر ولم يكن معصوما
اتفاقا وشرطها الامامية والاسماعيلية اذ الحاجة الى الامام
اما للتعليم اي لتعليم الناس المعارف الالهية كما
ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته
لم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطاؤه فيما علم ولجواز
الخطا على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو
جاز الخطا عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى آخر
ويتسلسل ومنع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من
دفع الضرر المظنون ولا ينال عهدي الظالمين في جواب

ابراهيم

ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم
فلا ينال عهدي الامامة واجيب بانها توجب العدالة
لا العصمة وانها اي الامامة تثبت بالنص ولو من الامام
السابق بالاجماع وتثبت ايضا بالبيعة اي بيعة اهل
الحل والعقد مع الاستيلاء ومنعها الشيعة اي اكثرهم
وقالوا لا طريق الى ثبوت الامامة الا النص لان اهل
البيعة لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين
ومن كان كذلك كيف يملك شخصا يتصرف فيهم والجواب
ان يقال هي اي بيعتهم علامة لنيابته عن الله ورسوله
نصبها دليلا وعلى حكمها بالنيابة كعلامات سائر الاحكام
وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة بل هي علامة
مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام
الشرعية فلا يرد ما ذكرتم من انهم لا تصرف لهم في الغير كالشاهد
والحاكم فانهما لا تصرف لهما في المدعى عليه ومع ذلك
يجعلون للمدعي مستحقا لذلك وما ذاك الا لان الحكم
والشهادة علامتان على حكم الشارع بذلك الاستحقاق
واعترض بان القضاء وكذا الحسبة امر جزئي ولا
ينعقد بالبيعة فكيف تنعقد بها الامامة العظمى ~~الامامة~~
العامة لكافة المسلمين مع احتمال الفتنة واجيب بانا نمنع عدم
انعقاد القضاء بها فان فيه خلافا سيما عند عدم الامام فانه لا بد
من ~~القو~~ القول بانعقاده بها تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا
للمفاسد المتوقعة دونه واذا قدم الافضل فلا فتنة وقالت
الجارودية من الزيدية بخروج كل فاطمي عالم بامور الدين

شجاع بالسيف داعيا الى الحق فيتعدد الامام فى صقع
واحد متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد
من السلف قبل ظهورهم والامام الحق بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم ابو بكر خلافا للشيعة حيث زعموا انه
على لعدم النص الجلى عليه والا تواتر ولم يمكن ستره عادة
اذ هو مما تتوافر الدواعى على نقله وتمسك به على غيره عن
الامامة كما منع ابو بكر الانصار بآحاد وهو قوله
عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش فاطاعوه
وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلى
متواتر فى على وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد فى
ترك الامامة وشانهم فى الصلابة فى الدين فما يشهد له
بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم
الاولاد والاباء والاقارب فى نصرة الدين ثم لا يحتج عليهم
به بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع فى امر الامامة
ما لكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم
زاعم ان عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان بهتانا منكرا
للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشانه والاجماع
على غيره اى غير على وهو ابو بكر اتفاقا واستدل للشيعة
على وجود نص جلى فى حق على وان لم يعلم بعينه بوجهين الاول
ان عادة الرسول عليه الصلوة والسلام تقضى باستخلافه على
الامة عند غيبته عنهم فى حال حيوته كما كان يستخلف على
المدينة عند نهوضه للغزوات لا يخل بذلك البتة ولا يترك
اهل البلد فوضى لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلى الامة

باجمعها

باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع بعدها
بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم وايضا
شفقته على الامة معلومة حتى علمهم فى امر خسيس
كقضاء الحاجة دقايق ادابه فكيف لا يعين لهم من يصلح
حالهم به معاشا ومعادا ومن البين ان لا نص فى حق ابى بكر
والعباس فتعين ان يكون فى حق على والجواب ان قضية
عادة الرسول عليه الصلوة والسلام بالنص فيه اى فى حق
الامام كعلى اى كاستخلافه على المدينة لخروجه منها
والشفقة حتى علمهم اداب الاستنجاء ممنوع بل لما علم ان
الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل
ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية بل وكلها الى اراء المجتهدين الذين هم حماة الدين
واعلام الشرع وللاجماع على حقية امامة احد الثلثة
ابى بكر وعلى والعباس ولم ينازعاه اى لم ينازع على
والعباس ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كمعاوية
اى كما نازع على معاوية ونفيه اى نفى عدم منازعته
على لابى بكر مع كون ابى بكر غير محق العصمة التى تشترطونها
لصحة الامامة والعادة فانها تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك
واما الظواهر الدالة على امامة على تفصيلا كانما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة و
يؤتون الزكوة وهم راكعون اذ المراد بالولى هنا المتصرف
والمتصرف فى الامة هو الامام وقد اجمع المفسرون على ان المراد
بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون على فانه كان فى

الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية
واية المباهلة وهي قوله تعالى فقل تعالى ندع ابنائنا وابنائكم
ونسائنا ونسائكم وانفسنا وانفسكم فان قوله انفسنا لم يرد
نفس النبي لان الانسان لا يدعوا نفسه بل المراد به علي
دلت عليه الاخبار الصحيحة انه عليه الصلوة والسلام دعى
عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد
المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة
النبوة فقط وبقي فيما عداها وخبر الغدير وهو انه عليه الصلوة
والسلام احضر القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير
خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع
الرحال فصعد عليها وقال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى
قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وخبر الطير وهو قوله عليه
الصلوة والسلام حين اهدي اليه طائر مشوي اللهم ائتني
باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فاتى علي واكل معه الطائر
فهي معارضة بنحو قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم و
عملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم
وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم فان الخطاب للصحابة واقل الجمع
ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن
بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة
فهي التي وعد الله بها وبقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وبقوله عليه الصلوة
والسلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب

الامر

الامر الجواز وبه اي وبهذا النص تثبت امامة ابي بكر وبالاجماع
ايضا والامامة لعمر بنص ابي بكر ولعثمن وعلي بالبيعة والافضل
اي الاكثر ثوابا عند الله على الترتيب وعند الشيعة علي ومحاربوه
كفرة لقوله عليه الصلوة والسلام حربك يا علي حربي
وفي مخالفيه خلاف ومأخذ عدم الكفر ان الطاعة واجبة وترك
الواجب فسق والمسئلة اي مسئلة التفضيل ظنية وذلك
لان النصوص متعارضة ولهم اي المتشيعة في سوق الامامة في اولاده
اي اولاد علي تشعب فقال الجناحية منهم الارواح تتناسخ
وكان روح الله في ادم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى
انتهت الى علي واولاده الثلثة الحسن والحسين ومحمد بن
الحنفية ثم الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي
الجناحين وهو حي بجبل اصبهان وقال المنصورية منهم الامامة
صارت لمحمد ابن علي ابن الحسين وعرج الى السما الى غير ذلك
من خرافاتهم وقيل اي قال الامامية لا تجوز امامة
المفضول لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور
درس بعض احاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير
قضية العقل وقيل اي قال الاكثرون يجوز اذ لعله اي المفضول
اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام
به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة اعرف وبشرايطها
اقوم وقيل لا يجوز امامة المفضول ما لم تثر امامة
الفاضل الفتنة ويجب تعظيم الكل اي كل الصحابة والكف
عنهم لان الله اثنى عليهم ورضي عنهم والرسول احبهم دل عليه

الكتاب كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه يسعى نورهم
بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم
تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي
الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات
الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله تعالى والحديث
كقوله عليه الصلوة والسلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
وقوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا
بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله
فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة
في الكتب الصحاح وما اثرهم كبذلهم الاموال والانفس
في نصرة الله ورسوله لا تنكر والمطاعن التي ينسبها اليهم
المبطلون والفتن التي وقعت بينهم كالجمل وصفين
محامل مذكورة في المطولات وانكرها اي الفتن الهشامية
من المعتزلة مكابرة ومنهم من سكت عنها فان اراد
الساكت انه امر لا يعنيه كما قال الشافعي وغيره من السلف
تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا فلا باس به
والعمروية اصحاب عمرو ابن عبيد خطاوا الفريقين وفسقوهما
والواصلية خطاوا احدهما لا بعينه وفسقوه فشهادة
الفريقين غير مقبولة على كلا المذهبين وقال الجمهور المخطئون
هم قتلة عثمان ومحاربوا علي لا امامتهما الا ان بعضهم كالقاضي

ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ حد التفسيق ومنهم من
ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا
والامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر الحرام
من فروض الكفايات وهو من الفروع عندنا وانما يجب
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ظن القبول وظن
انه لا يثير الفتنة واذا كان بلا تجسس وتفتيش على
عورات الناس لقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة واسوة بالرسول عليه الصلوة
والسلام فان من سيرته انه كان لا يتجسس على المنكرات
بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى
واهتدى به فهدى انه ولي الهداية وكان الفراغ يوم
الاثنين العشرين من رمضان المعظم سنة
اثنين وخمسين ومائة والف على يد
مؤلفه الفقير ابراهيم الحلبي عفي له
ولوالديه وللمسلمين اجمعين



قد وقع الفراغ من تحرير هذه الكتاب المستطاب
بمنه الملك الوهاب في اوائل ذي القعدة الشريف
لسنة عشرين ومائتين بعد الالف من له العز والشرف
على يد اضعف عباده الحقير درويش
احمد بطريق نقشبندي بخاري مجيان
دركاه عالى

آمولد من الاب
الكامل الفقيه النجيبة الالباب
بالشرع الكمى سوطى
سنة الالكى نغاريس
الالكج بلد فارس
احسن الركج فارس
سالك ممالك

اوفق كلرى طوپملى اغزنه چيوه لى طوپلورملى آتمك ايچون ايكينه قاب

دوجفه قوپلى حل ايدوتدن صكره چقريلى قلى ايكينه اتملى ارتكه لى فضه دوكور

كذاب صدى

~~[illegible]~~ گوكرد درهم ١٠٠ صاباجى تبرز درهم ٢٠٠ شاب درهم ٣٠٠

اوجنى بربرينه قتملى ارتى كبر چقريلى

[illegible] طوپلى تعديلى [illegible]

اوجبه قوپلى [illegible]

[illegible] يچيل يايه قبادر اوله

ايكه [illegible] بينه قتملى

قدنده ايسك قورشى [illegible] صو ايكنه الكى صوقه ساكر دوكرسك

[illegible]

بقر صوب [illegible]

صكره بر صغكله بربرتق زيت يالى بولنه ديلك